



مركز دراسات الوحدة العربية

العلمانية من منظور مختلف

الدكتور عزيز العظمة

العلمانية من منظور مختلف





مركز دراسات الوحدة العربية

العلمانية من منظور مختلف

الدكتور عزيز العظمة

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢

المحتويات

«وما أدري ما أقولُ في هذه الطائفة التي تبعث آراء مَشُوبةً، وأهـواء فاسـدةً، وخواطرَ لم تختمر، وفروعاً لم يؤسس لها أصـول، وأصولاً لم تشرع عـلى محصول، لا جَرَمَ اتَّسعَ الخَرْقُ على الراقع، واشتبهَ الأمرُ على المستبصِر، وخاست بضـائعُ العلماء، وعـاد الأمرُ إلى الهَـزْلِ المقوّى بِجِـدّ، والباطـل المـزيَّن بحقّ، وذَهَب التُّقى، وسقط الوَرَع، وهُجِرَ التورُّع والتَّحرُّج، وصـار الجوابُ في كـل مسألـة دَقَّت أو جَلَّت، أو اتَّضحتْ أو أشكلتْ، لا أو نعم، كـأنهم لا يعلمون أنهم لا يعلمـون كلَّ شيء، ولا يُحيـطون بكلِّ شيء، وأنَّ الـدينَ مشروعٌ على التسليم والتعـظيم، والعمل الصـالح، واعتقاد ما عَرِيَ من الرأي المنقوض والعقل المنقـوص، وأن رسولَ الله ﷺ لم يُجب في كل شيء، ولا أثارَ ما لم يكن مأموراً بإثارته، وأنه أُمر بالكفِّ والسكوت إلاَّ في ما عمَّ نفعُه، وشملت عائـدتُه، وأُمنت عـاقبتُه، بـذلك بُعِث، وعليـه حُثَّ وحَثَّ. إلى الله عـزَّ وجلَّ أشكـو عصرَنا وعلماءنـا، وطالبي العلم منّـا، فـإنّـه قـد دَبَّ فيهم داءُ الحميّة، واستولى عليهم فسادُ العَصَبية، حتى صار الغيُّ متبوعـاً، والرُّشـدُ مقموعـاً، والهوى معبوداً، والحقُّ منبوذاً، كلُّ يزخرف بالحيلة ولا يُنصف، ويموِّه عليه بالخِـداع ولا يَعْرِف».

أبو حيان التوحيدي

«In religion,
What damned error but some sober brow
Will bless it, and approve it with a text,
Hiding the grossness with fair ornament?
There is no vice so simple, but assumes
Some mark of virtue on his outward parts;»

William Shakespeare

«وكأن الطبيعة تهذي كما يهذون»

سبينوزا

مُقَدِّمَة

دخل العرب الحداثة مع دخول العالم الحديث ديار العرب بجنوده وتجّاره وقناصله ورأسماليته.

وانتزع التاريخ الحديث العرب من استمرارية ثقافية وحضارية عاشوها على مدى قرون، دافعاً بهم إلى تحوّلات وانقطاعات طالت مجالات مجتمعاتهم وثقافاتهم وبناهم السياسية كافة، وجالت في هذه المجالات والقطاعات محدثة وتائر متفاوتة، غير متمفصلة إلاّ في علاقة بنيوية ربطت بين العرب والتاريخ العالمي ذي المركز الأوروبي ثم الاطلسي، وأخيراً، الأطلسي والياباني المبدّد المركز الجغرافي والجامع للعالم في وحدة زمان الرأسمالية المتقدمة التي نحياها اليوم.

ولئن كانت الحداثة إشارة مرسلة على تطور تاريخي يتم في إطار التاريخ العالمي الحديث دون إفادتها أداة للتحليل الاجتماعي أو التاريخي، إلاّ أنها توفر جملة من المؤشرات على سبل الارتباط بالتاريخ العالمي والدخول في عمليته: الدولة المركزية المخترقة للمجتمع اعتماداً على وسائل اتصال وعلى بث ثقافة مركزية، وسائل جديدة لتنظيم الانتاج واعادة إنتاج قوة العمل اعتماداً على السوق، وتحرير العملية الإنتاجية في الإطار البيتي والأبوي والاسري، اعتماد الوسائل الصناعية بما تستتبعه من تربية ومهارة مكان الوسائل الحرفية، انتشار التجمعات الثقافية والسياسية ذات الطابع الحديث كالنوادي والأحزاب، تجذّر العقلانية الإدارية في مؤسسات الدولة واستلزامها زمانية خطيّة تحاول أن تفرض نفسها على العملية الإنتاجية عامّة، وانتشار بل غلبة القيم العقلية العالمية: التصور العلمي بل العلموي للحقيقة، التصور الإنساني اليميني أو اليساري للنظام السياسي وأفكاره من قومية وديمقراطية واشتراكية وتأليه القائد وحزبية وتنظيم جماهيري وأداء إعلامي وتربوي. وقد تلازمت هذه المؤشرات على الدخول في زمن الحداثة أخيراً، مع تحولات اجتماعية أكيدة طالت فئات مدينيّة وريفيّة وفدت على المدينة، تمثّلت في صعود وهبوط اجتماعيين، وفي تغيرات للزي، وتلخصت سلباً وإيجاباً في الوضع الاجتماعي للمرأة.

كان هذا الاندراج في العالمية، بسلبياته وايجابيته وما تمّ منه طوعاً، وما تم قسراً ومعاندة، السياق التاريخي للعلمانية في تاريخنا الحديث، وشكّل جملة الشروط التي جعلت من العلمانية واقعاً تاريخياً عربياً لا انفكاك عنه. فالعلمانية واقع والعلمانية فكر، ويجب ألاّ يتطلب الواقع العلماني فكراً علمانياً، بالضرورة، بل إن الفكر العلماني في تاريخنا الحديث - كما هي الحال في جلّ التواريخ الأوروبية - كان أمراً متضمناً في الفكر والممارسة الاجتماعيين والسياسيين دون تنظير خاص محدّد المعالم والتخوم، بل كان شأناً مستفاداً من الواقع، وهو اليوم لا يعدو كونه تسجيلاً للواقع.

وواقع العلمانية ليس بالشأن الناجم عن كون العالم هو العامل المقرر في الحياة فحسب، بل ان العلمانية في الحياة والفكر العربيين موضوع هذا الكتاب تشكل سجلاً لصعود مفاهيم سياسية وإدارية وعقلية حديثة، إنسانية، مترافقا مع تهميش المؤسسة الدينية وبضاعتها العقلية التي كانت لها الهيمنة على الحياة الثقافية والتربوية والقانونية على مدى قرون من التاريخ العربي. لا شك في أن ردة فعل هذه المؤسسة كان قوياً، عضدته فئات سياسية توسّلت منها ومن العاطفة الدينية رافعة في الصراع السياسي الديمقراطي وغير الديمقراطي. وليس ثمة شك في أن دخول العرب في زمانية الحداثة كان متفاوت الوتائر والوجهات، وأنه كان دخولاً متمايز الطابع والوجهة حسب المناطق الجغرافية والأوضاع السياسية والاجتماعية والتربوية وطابع الدولة الجامعة للحداثة بل الموحدة لها.

جاء بذلك العداء للعلمانية وعدم الاعتراف بواقعها التاريخي المهيمن صوتاً من أصوات التقليدية الدينية والانسدادات الاجتماعية والتفاوتات البنيوية في آن، إضافة إلى أزمة التحرر الوطني التي تدعو بعض البلدان العربية إلى الانتقال من ريادة المجتمع إلى التبعية له، والتي تتخذ أشكالاً مرضية في تصوّر التراث والتشبث به واتخاذ العلمانية إشارة إلى الأجنبي، دون وعي كون العلمانية - كالعالمية - أصبحت في القرن الأخير جزءًا بنيوياً، من حياتنا السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، خصوصاً، في نهاية القرن العشرين، حيث تتزامن الأمكنة المتباعدة وتتجاور الأزمنة المتباعدة في وحدة بنيوية قوامها اللاتكافؤ في جميع الصعد وداخل كل من الوحدات الجغرافية التي يتكوّن منها العالم: لاتكافؤ في الوطن العربي وبلقنة زمانية فيه، وتضافر مع لاتكافؤ في كل بلدان المركز.

لا تبرز العلمانية كتصور متكامل منظّر للتاريخ والمجتمع والفكر إلاّ عندما يتعرض واقعها الكاسح إلى معاندة من قبل فكر فئات تروم الاستئثار بالسلطة الثقافية والاجتماعية، وتالياً، السياسية، باسم تراث مناقض للواقع، سابق عليه. ولئن تمثّلت العلمانية على صعيد الفكر في الوطن العربي بتراث الثقافة البرجوازية - دون برجوازية فعلية - القائمة على العقلانية في الفكر والنفعيّة في المجتمع والسياسة والوطنية في الايديولوجيا، فقد جاءت معاندتها باسم أصالة سابقة عليها، غير معترفة بواقعها. فجاء تاريخ العلمانية، في الوطن العربي كما في فرنسا، تاريخاً لمناقضة الدنيا واقعاً وعقلانية، باسم الدين، وكانت العلمانية من منظار الدين الصورة التي تتخذها الدنيا ويتخذها الواقع في منظار تصوّر يستند إلى الرمز

الديني ويعتبر هذه الدنيا وهذا الواقع أمرين مناقضين للحق المتمثل في رأي الحزب الديني. على ذلك، كان الفكر العلماني دوماً رداً في الواقع على دعاوى الهروب من الواقع ومعاندته.

إن المنظور المختلف الذي نتناول منه العلمانية في الحياة والفكر العربيين إذن ليس إلاّ منظور الواقع التاريخي بغية التعريف بواقع تاريخنا الحديث والتصالح معه والإلمام بزمانيته، ونقض صياغة التاريخ الحديث بصيغة التمني والحنين. فكان أول محكّ لنا محكاً خلدونياً، هو الإلمام بمعنى المحال والامتناع، واحترام الماضي في غرابته وغربته وانكفائه عنا. وكان محكّنا الثاني اعتبار التاريخ مجموعة مسارات مختلفة، دون أن يكون لأي منها ـ الأوروبي أو العربي أو غيره ـ فرادة ميتافيزيائية تنبو به عن الاندراج في العالمية الإنسانية التي يفرضها التاريخ الحديث. فليست أوروبا وحدة متجانسة نعارض بها العروبة وديارها بل هي واقع تاريخي، متحوّل كما سنرى. وليست أوروبا معياراً نقيس به ما يجب أن نكون عليه، بل هي واقع تاريخي، نابع من سيطرة اقتصادية وسياسية، ثم اجتماعية وثقافية وفكرية، تسم العالمية بتمايزاتها وتفاوتاتها. وليست أوروبا نموذجاً تاماً للعلمانية، بل حيزات غير مكتملة لها كما سنرى، ومسارات تاريخية عديدة تحكم علاقة الدين بالدنيا. تبين أن العلمانية كيان تاريخي متعدد الأشكال متدرج في سياقات عديدة وأشكال مختلفة، متعرض لممانعات شتى. فليست أوروبا بذلك مثالاً زاهياً نحتذي به، بل مركزاً انبلج منه التاريخ الحديث الذي أضحى عالمياً واشتمل على أوروبا وعلى غيرها. وعلى ذلك، فلسنا مرتهنين بالتجربة الأوروبية، ولا نرى سقف التاريخ فيها، وإن كانت محركة التاريخ الحديث. ولسنا ملتزمين بحدود تجاربها التاريخية، بل نحن جزء من مشروع تاريخي كوني يتجاوز حدود الغرب. فكان مركب النقص تجاه الغرب إذن نقيض الفكر العلماني، إذ هو من سمات مضمرات الموقف المعادي للعالمية، الرافض لتحقق الكونية ـ ومنها العلمانية ـ من موقع تخلّف وَجِل؛ وليس التغرب باغتراب عن العصر، بل ان الاغتراب من سمات الهروب من واقع العالمية، الهروب القائم باسم أصالة واستمرار تاريخي موهومين، الذي يزعم، بناء على هذا التوهم، أن النهوض إنما يتم باسترجاع الفرادة من مكامن الماضي في الحاضر، وعلى فرض الصمت على الواقع الذي لا يشي إلاّ بنهضة تجد مكامنها وشروطها ومقوماتها في الحضارة الكونية.

جعلنا هذا الكتاب دراسة تاريخية واجتماعية وفكرية للعلمانية في الوطن العربي، مشرقاً ومغرباً، في إطار تحليل عام لمسار التاريخ العربي في سياق التاريخ العالمي الحديث؛ بعد مناقشة ومساءلة معطيات التاريخ الأوروبي ارادة ابراز تنوّع العلمانية، وأنماط ارتباطها الفعلية بالدولة وبالدين، ودراسة لحظات من تراثنا نبرز فيها حقيقة علاقة الدنيا بالدين في مجالات السياسة والتشريع وبناء المؤسسة الدينية ودورها.

ننتقل، في **الفصل الثاني**، إلى الدولة التنظيمية التي نشأت في القرن التاسع عشر. ونبين كيف كانت هذه الدولة عامل الدفع الأساسي في تاريخ الحداثة العربية، وكيف زرعت بذوراً مؤسسية وثقافية وفكرية واجتماعية كانت عماد تاريخنا الحديث حتى اليوم. وفصّلنا الحديث عن هذه الدولة لاحتواء مشروعها على ما جاء بعدها في التاريخ، فكانت بالغة الكثافة التاريخية، ومحطة الانقطاع مع الماضي والانفصال عنه ثم الاندراج في زمانية التاريخ

العالمي، خصوصاً في مجالات التشريع والتربية وبنى السياسة والفكر، وإنتاج فئة جديدة من المثقفين المدنيين فناقشنا حدودها التاريخية، وناقشنا مساهمات أولئك المثقفين المدنيين في الفصل الثالث، حيث نتناول علمنة الفكر على صورته الصريحة والضمنيّة التي نجدها في ترجمة الحداثة بالاسلام عند مفكري الاصلاحية الإسلامية الأتراك والعرب.

ونتناول في الفصلين الثاني والثالث المال العلماني المساوق لواقع مشروع الدولة الحديثة الذي تمثّل في الثورة الكمالية في تركيا، وانفصال العرب عن سياق وجهة التاريخ العثماني باتجاه مسار مغاير مرتدٍّ ايديولوجياً عن هذه الوجهة، ولو استمر فيها سياسياً واجتماعياً وقانونياً.

ويتناول **الفصل الرابع** استمراريات مشروع الدولة الحديثة في دراسة التراث، ومراجعة النظم القانونية واصلاحها، والتحولات الاجتماعية، مع رصد أسس وتواريخ ردة الفعل الدينية، وحيثيات تصالح عناصر من الليبرالية العربية مع الدين.

ونتناول في **الفصل الخامس** نماذج عن نضوج العلمانية الصريحة في مجالات الأدب والفكر ودراسة التراث، ثم التباس موقع الدولة الوطنية بالنسبة الى الدين في سياق الصراع السياسي العربي الذي كان صدى للصراع الدولي بين الكتلتين الرأسمالية والاشتراكية.

أما **الفصل السادس**، فيستخلص ويضيف نتائج تتعلق بضرورة العلمانية في وطن عربي يعصف به التخلف الاقتصادي وتتجاذبه الصراعات الأهلية، وطن لن يجد مقراً تاريخياً متجهاً نحو المستقبل إلاّ إذا تصالح مع التاريخ واعتمد الديمقراطية والقبول بالتعددية منهجاً في إدارة الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية.

من نافل القول ان الموضوع الذي تناولناه في هذا الكتاب موضوع شاسع متشعب بالغ التعقيد، وكنّا في كثير من الأحايين نواجه مواضيع لم يسبق لغيرنا التطرّق اليها، فكان تقصّينا لها استكشافياً في المصاف الأول. وكان من المحتم ألاّ نكون قادرين على معالجة كل نواحي الموضوعات وجوانبها التي تناولناها، فركزنا على ما يبرز الاشكاليات والقضايا الرئيسية مما لا يخلّ بغيرها، فتناولنا بالتفصيل اصلاحات السنهوري القانونية في مصر مثلاً لأنها كانت الأبعد غوراً والأكثر إفصاحاً عن القضايا الأساسية فيها، واكتفينا بالاشارة الى الأمور المساوقة لها في أقطار عربية أخرى دون تفصيل كبير. ولما كان الكثير ممّا قلناه في هذا الكتاب يخالف ما هو متعارف عليه، بل سيجابَه بمقاومة من قطاعات ثقافية وسياسية، فقد تعمّدنا الاستفاضة في توثيق ما قلناه وفي تمام البيان عن المصادر.

لا شك أن كتاباً كهذا لم يكن ممكن التمام لولا مساهمة عدد من الآخرين بسبل شتى. فأود أن أشكر ابتداءً مركز دراسات الوحدة العربية ومديره العام لتأمين كثير من المواد التي احتجت اليها من ذخائر دار الكتب بالقاهرة ومكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت. وأود أن أعبّر عن امتناني لموظفي المكتبات الذين سهّلوا، أمامي، سبل البحث ووافوني بما أحتاجه: مكتبة الأسد الوطنية في دمشق، ومكتبات بودلي، وتايلور، والمعهد الشرقي، ومركز دراسات

الشرق الأوسط في اكسفورد، ومكتبة مدرسة الدراسات الافريقية والشرقية في لندن، والمكتبة البريطانية في لندن، والمكتبة الوطنية، ومكتبة مدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس، ومكتبة الكونغرس في واشنطن. كما كرّمني مركز دراسات الشرق الأوسط وكلية سانت انطوني في اكسفورد باستضافتي في العام الدراسي ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠، حيث أتيح لي اتمام هذه الدراسة في جو علمي مثالي، ولديريك هوبود مدير المركز شكري وتقديري. أما ألبرت حوراني ويابر يوهانسن وخير الدين حسيب ورشيد العناني وسامي زبيدة وشريف ماردين وعبد الله العروي وفاروق مردم بك وماجدة بركة ومارتا منـدي، فلهم امتناني على مساهمتهم في هذا الكتاب بأداء النصح وبالنقاش وبوسائل شتى، مباشرة وغير مباشرة. أخص بالذكر، أخيراً وليس آخراً، بشير الداعوق وريم سعـد وفواز طرابلسي، الـذين تكرمـوا بقراءة النص المخطوط لهذا الكتاب، وبابداء الرأي وتصحيح الشطط والإشارة إلى مواضع الخلل وسبل السلامة بما يتوافق ومتطلبات الموضوعية.

عزيز العظمة

الفصل الأول

الدين والدنيا في منظار التاريخ

أولاً: في مصطلح «العلمانية»

ليس معلوماً على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العِلْمانية على اللغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة. فقد كانت الاشارة تتم فيها إلى عبارة مدني بصيغة الصفة والنعت بالإشارة إلى المؤسسات ذات الأسس اللادينية، كما نرى في كلام فرح أنطون على فصل السلطتين الدينية والمدنية مثلاً[1]، أو في وسم الشيخ محمد عبده الخليفة بأنه «حاكم مدني من جميع الوجوه»[2]. وقد استمرت هذه العبارة في التداول حتى وقت لاحق، فهناك إشارات إلى الدعوة إلى مدنية القوانين في العشرينيات[3]. كما أن عبارة «العلمانية» قد دخلت ـ على ما يبدو ـ مجال التداول في ذلك الوقت بالإشارة إلى معناها المتداول اليوم[4]، وتثبتت في أعمال ساطع الحصري وغيره بعد ذلك[5].

وليس تاريخ العبارة هو وحده المتّسم بشيء من الغموض، فمن غير الواضح أيضاً كيف تم اشتقاقها، وهل كان الاشتقاق من العلم (عِلمانية، بكسر العين) أم من العالم (العَلمانية، بفتح العين، بناءً على اشتقاق غير سليم). ولكن الأرجح أن الاشتقاق الأول هو

---

(١) فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون، قدّم لها أدونيس العكرة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٤٤.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة، جمعها وحقّقها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٣، ص ٢٨٧.

(٣) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٣٤٠.

(٤) مثلاً: سلامة موسى، اليوم والغد (القاهرة: المطبعة العصرية، [١٩٢٧])، ص ١٢.

(٥) ساطع الحصري [أبو خلدون]، الأعمال القومية لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٣٩٠ ـ ١٣٩١.

الأولى، فهو ذو أساس ثابت في حاضر اللسان العربي المتحقق، وهو مندرج في قاعدة صرفية واضحة، وليست محاولات الشيخ عبد الله العلايلي وغيره لإرجاع العَلمانية إلى العَالم مقنعة على وجه العموم[٦]، كما أنها قريبة العهد، متأخرة على واقع العبارة.

العِلْمانية ـ بكسر العين ـ إذن هي العبارة المعتمدة في هذا الكتاب، مع أنه يمكن مبدئياً، واستناداً إلى المضامين التاريخية للعلمانية، اشتقاق عبارتها من العَالم أو من العِلم. فليست العِلمانية بالشأن الواحد المتجانس غير المتحوّل، بل كانت لها تواريخ عديدة انضوت في أطر سياسية ودولانية (من دولة) معيّنة، منحتها تمايزات وتحديدات عدّة.

تعبّر الألفاظ الإفرنجية عن بعض أطياف التحققات التاريخية العِلمانية، فهناك عبارة secularism المستقاة من الكلمة اللاتينية saeculum التي تعني لغوياً الجيل من الناس، والتي اتخذت بعد ذلك معنى خاصاً في اللاتينية الكنسية، يشير إلى العَالم الزمني في تميّزه عن العَالم الروحي. وقد اعتمدت هذه العبارة في البلدان البروتستانتية عموماً. أما في البلدان الكاثوليكية، فقد استخدمت عبارة اللائيكية laïcité (التي انتحلتها اللغة التركية في عبارة laiklik)، المشتقة من العبارتين اليونانيتين laos، أي الناس، و laikos، أي عامة الناس في تميّزهم عن الاكليروس.

إن ما يمكن استنتاجه من هاتين العبارتين بصورة عامة هو تأكيد الأولى النواحي الروحية والعقلية للعلمانية، وتشديد الثانية على النواحي المتعلقة بالمؤسسة الدينية كوحدة اجتماعية وسياسية. ولكن هذا الاستنتاج لا يفيدنا بالكثير ولا يمكن اعتباره مرشداً عاماً على تصنيف العلمانية إلى حزبين، فليست معاني العبارات أموراً ثابتة تطابق معانيها اللغوية وأسس اشتقاقاتها، بل هي مضامين متحوّلة تحوّل الاشتقاقات والمعاني اللغوية إلى معانٍ عرفية تتخذ مضامينها المعينة من التاريخ. ولئن كانت هناك تمايزات محددة بين العلمانية في الديار البروتستانتية وفي الحواضر الكاثوليكية، إلا أن لهذه التحديدات الكثيرة جامعاً عاماً يتضمنها جملة، هو مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر بالمرجعيات الأخرى في مجتمع متمايز داخلياً، معترف بالتمايزات، مما يجعل من أمور العقل والسياسة والمجتمع وتقنينها العام أموراً لا تخضع للسلطة المؤسسية أو الفكرية أو الرمزية الدينية، ولا تعتبرها المرجع الأساسي في الحياة. يصبح الدين في مجال العبادة الشخصية وتغدو التجمعات الدينية، كالكنائس والفرق وغيرها كالتجمعات الاختيارية الأخرى من أندية وغيرها، أموراً تعود إلى الحريات العامة، حيث تكون الحرية الدينية، من حرية معتقد وحرية تجمّع، واحدة من الحريات الشخصية والعامة كحق الرأي والنشر. وحيث إن الحرية الدينية حرية خاصة، لا تستطيع أية من ملازماتها التشريعية ان تنقض الحقوق العامة القائمة على أسس علمانية.

يصدق عموم العِلمانية هذا على كل الأحوال التي قامت فيها العلمانية. فهي تصدق في بريطانيا حيث هناك دين رسمي يترأسه ملوك بريطانيا وملكاتها (الكنيسة الانغليكانية)، كما

---

(٦) انظر: أحمد حاطوم، «العِلمانية بكسر العين لا بفتحها،» الناقد، السنة ٢، العدد ٢٠ (شباط/ فبراير ١٩٩٠)، ص ٤٤ ـ ٤٧.

تصدق في فرنسا حيث تمّ الفصل التام بين الدولة ومؤسساتها. وبين الكنيسة ومؤسساتها. وليست علاقة الدين بالدنيا في المجتمعات العلمانية بواحده: فالملاحظ في البلدان ذات الأغلبية الكاثوليكية، مثل فرنسا، ان الدولة العلمانية التي تعضدها جملة قوية ومتينة من المؤسسات والتيارات الفكرية، تقوم في مجتمع توجد فيه (دون غلبة) درجة عالية من الإيمان الديني، تعضدها مؤسسات دينية قوية. بينما نرى في بريطانيا وهولندا درجة متدنية من الإيمان والممارسة الدينيين، وهامشية بالغة للمؤسسة الدينية والفكر الديني(٧)، أما في الولايات المتحدة، فنشهد تديّناً مدنياً شديد التمايزات الداخلية، منقطعاً عن الدولة وعن النظام التعليمي، ولكنه في الوقت نفسه أحد أسس النظام الاجتماعي والسلوكي العام(٨). إن العلمانية، إذن، شأن بالغ التعقيد والتنوّع، ومن المستحيل الكلام حوله دون الرجوع إلى التاريخ ووجهته الكونية العامة. فليست العلمانية بالوصفة البسيطة المتعلقة بأسس مزعومة للمسيحية(٩)، أو بالسلطة الدينية(١٠) دون تحديدات أخرى، كما نرى في الكتابات العربية التي تنظر الى تفرّدنا المزعوم على أنه صورة مرآة لتفرّد الآخر - أوروبا المسيحية. ليست البساطة المفترضة في هذا التاريخ الساذج لأوروبا الاّ مقابلاً للنهائية البسيطة التي يقترحها أصحاب هذا التاريخ لمجتمعاتنا.

ثانياً: الدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية

يسترسل بعض المؤلفين العرب في إيلاء العلمانية الى آخر لاتاريخي ذي فردية مطلقة (كفرداتنا المفترضة). ويذهب بعضهم إلى أن العلمانية ترتيب للحياة العامة تأمر به المسيحية، عملاً بالعبارة الشهيرة التي ينسبها الإنجيل الى السيد المسيح، والتي يذهب فيها الى ضرورة اعطاء ما للّه للّه، وما لقيصر لقيصر، أي الفصل بين الدين والسياسة(١١)، يتّسم هذا المذهب بخلل خطير يطال معالجته التاريخ والواقع، فهو يفترض تمازجاً بين نص الانجيل وواقع الحياة المسيحية، تماماً كما يطيب للبعض افتراض التطابق بين تاريخ الاسلام ونصوصه. ويغفل الواقع الشديد التعقيد لعلاقة النص - أي نص - بالواقع، وأن التطابق بين الاثنين

---

(٧) لتوصيف شامل، انظر: David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), pp.5-7, and 18-55.

(٨) William Herberg, *Protestant, Catholic, Jew* (New York: Doubleday, 1955), pp.82-83, 222-223, and passim.

(٩) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الاسلام والعصر، كتاب العربي؛ ٧ (الكويت: مجلة العربي، ١٩٨٥)، ص ١٢٩.

(١٠) محمد عمارة، الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٦٣.

(١١) لا شك أن ساطع الحصري، على عادته، استثناء كبير من قصور النظر اللاتاريخي الى التاريخ السائد في الفكر العربي الحديث، انظر مثلاً تعليقه على هذا الأمر بالذات في: الحصري، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، ص ١٩٢٦ - ١٩٢٧.

ليس إلّا الشأن الأكثر ندرة، إن وُجد. تفترض هذه المعالجة أن لكل وحدة تاريخية تتناولها، كالمسيحية، طابعاً «نهائياً» واحداً ثابتاً منذ البداية، كما يفترض أن الإسلام الأولي في المدينة أمر نهائي واحد ثابت، وأن كل ما على المؤرخ فعله هو عرض الأحوال اللاحقة على هذا الأصل لتثبيت الاستمرارية، أو للقول بخروج اللاحق على سويّة السابق.

بعبارة أخرى، تفترض هذه المعالجة أن التاريخ جملة أحوال اقتضائية ظرفية لا تخلّ بالأصول الثابتة إلا بخروجها عنها، أي أن التاريخ لا يخضع لتحولات طبيعية له خاصة به، بل إن كل تحوّل هو خروج على أصل، ثم استئناف لهذا الأصل دون تحوّلات جوهرية.

وعلينا الآن ترك ميدان التقييم الميتافيزيائي والنظر في واقع التاريخ المسيحي قبل معالجتنا بعضاً من تاريخ الإسلام.

لا تخرج المسيحية ـ ولم تخرج حتى العصور الحديثة ـ عن دأب الأديان التوحيدية النبوية حصر المرجعية الروحية والفكرية، ثم القانونية العامة عند اتصالها بالسياسة، في أطر آيلة عن تصوراتها العقيدية. ينطبق هذا على الزرادشتية في ايران الساسانية، وينطبق على المسيحية في صيغتها البيزنطية، ثم البابوية الغربية، وانطباقه على الإسلام في عصور كثيرة من تواريخه. وتختلف الأديان النبوية التوحيدية هذه عن الأديان القديمة التي اقترنت بالدولة وبالامبراطورية، وبشكل خاص الوثنية الرومانية، اختلافات بيِّنة[12]. لم تفرض الامبراطوريات القديمة تجانساً عقيدياً «دينياً» على تشريعاتها العامة، بل كانت ذات أديان ضئيلة المحتوى العقيدي، كثيفة الممارسة الطقوسية، مما جعل من السهل بالنسبة إلى آلهة الجماعات المغلوبة الاندماج بآلهة الشعوب الفاتحة دون أن يترتب على ذلك اندماج أكثر من إسمي على صعيد الديانة، ولو كان هذا الاندماج يفضي إلى وحدة دينية أوسع دون قسر عقائدي. ولم تكن في الامبراطورية الرومانية المتأخرة في المتطلبات الدينية ما يفوق عبادة الامبراطور، وهو عملياً طقس عبادي باتجاه الدولة، دون أن تترتب عليه نتائج عقائدية، فالوثنية ديانة توليفية تآلفية في العمق. وانتهى الأمر بروما إلى منح الجميع حق المواطنة، مما سمح لأباطرة من أصل سوري تسنّم سدّة السلطة العليا. فكان الاندماج يتم، إذن، على أساس قانون عام يستغرق الخصوصيات، على الرغم من وجود قوانين محلية في أطراف الامبراطورية الرومانية التي لم تكن، على محليتها، على ارتباط ضروري بالدين، بل كانت تقنينات لأعراف مدنية تناسب الأوضاع المحلية، فلم يُعمَّم القانون الروماني بتفاصيله في تلك المناطق ـ كالحواضر الأساسية ـ التي غلبت فيها أنماط العلاقة الاقتصادية والاجتماعية الرومانية. فكان تجريد العبادات الوثنية من أية نزعة حصرية متطورة نحو «شرك تركيبي»[13] قد فتح المجال للتعايش السلمي للجماعات الدينية المختلفة ضمن حدود سياسية واحدة.

---

(١٢) نعتمد الى حد كبير على دراسة تفصيلية متأنية وافية، يتجاهلها أو يجهلها الكاتبون العرب حول العلمانية وصلة الدين بالدولة في أوروبا وفي الإسلام: جورج قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٩).

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

أما مع تحوّل الامبراطورية الرومانية الوثنية الى الامبراطورية البيزنطية للمسيحية[14]، فقد تمسّك الأباطرة بإدماج الدين في القانون العام للدولة، وأجروا ذلك على مختلف وجوه الحياة، بحيث صارت العودة إلى أحد الأنماط البدائية للتضامن الاجتماعي (كما في اليهودية مثلاً)، حيث كانت العبادة المشتركة شرط الحق وضمانته[15]، وأصبحت للعبادة متعلقات عقيدية حصرية تفضي بمن لا يأخذ بها، لانتمائه إلى جماعة دينية مغايرة، إلى خارج الإطار القانوني العام، وتقتضي عزله في خصوصية دينية مدنية مغلقة اجتماعياً وسياسياً، تطبّق عليها أحكاماً خاصة. جرى بذلك تسييس العلاقات الطوائفية، وغدا التسامح الديني شأناً مرهوناً بالعلاقات الدولية وبالولاء للأكثرية، في جو مشحون بالعداء والازدراء الديني، تعضده تمايزات اجتماعية وثقافية مرتبة الأولوية القانونية والسياسية لفئة على أخرى بموجب تضحية الأباطرة بالقانون لحساب العقيدة والانتماء إليها، الأمر الذي عاد بالضرر على الاستقرار والسلم الأهليين. وما زال بعض المؤلفين الكاثوليك يرى في نظام القيصرية البابوية البيزنطي مثلاً أعلى مسيحياً[16] ونظاماً لا تكتفي الدولة فيه بالمجاهرة بالعقيدة وبرعايتها صياغة العقائد (إشارة إلى المجامع العقيدية في نيقية وغيرها) ممثلة بشخص الامبراطور، ولا تقنع بدعم العقيدة المصطفاة ونشرها، بل تعتمد الدين ومقاصده عماداً للدولة والحقوق، وتحاول تكييف الواقع الاجتماعي وفق متطلبات التأويل المسيحي الذي يمارسه الاكليروس.

تقوم السلطة الدينية بالتأسيس الرسمي للسلطة المدنية، وتقضي في أمور المجتمع. ليس أيٌّ من الأمور التي ذكرناها تامة كاملة، ولا هي نهائية غير متحولة، فلا نهايات في التاريخ ولا حلول تامة فيه: تشير دراسة معمقة[17] الى استخدام الرمز الديني في سياسة قسطنطين الذي نقل العاصمة الى القسطنطينية (استنبول بعد الفتح العثماني) وجعلها مدينة منذورة لمريم العذراء، ثم دعا إلى مجمع نيقية عام ٣٢٥، دون أن يتحوّل إلى المسيحية إلاّ على فراش الموت، وبعد استخدامه الوثنية في إطار أولوية المرجع المسيحي الذي غدا فيما بعد فاعلية امتصت المرجعيات السابقة عليها ووسمتها بسمتها وباسمها، واستأثرت بالمرجعية تامة بعد أن كانت جزءًا من عالم ديني وثني استخدمها فيه قسطنطين. كانت الدولة الوثنية هي البادئة برعاية الكنيسة وإدخالها في إطار الحكم. ولكن هذه البداية لم تمنع الكنيسة من صبغ الدولة بطابعها، فقد كانت الدولة هي الراغبة في ذلك، أي في التحول إلى نظام سياسي ثيوقراطي. وكانت الدولة البيزنطية مثال الدولة الدينية المسيحية بلا منازع. وغريب، فعلاً، أمر المثقفين العرب والباحثين في شؤون التاريخ الديني الإسلامي ومؤسسة الخلافة، عندما يتجاهلون التراث السياسي والديني في بلاد الشام قبل الإسلام.

---

(١٤) انظر الكتاب المتميز: Judith Herrin, *The Formation of Christendom* (Oxford: Basil Blackwell; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987).

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٧) Alistair Kee, *Constantine Versus Christ: The Triumph of Ideology* (London: SCM Press, 1982).

على هذه الصورة، دخلت النصوص الدينية وقرارات المجامع الكنسية مجال القانون العام والخاص، وأصبح لها في شرعة جوستنيان (٤٨٣ ـ ٥٦٥) قوة لا تقلّ عن قوة القانون[١٨]. فامتزج القانون الروماني بهواجس الكنيسة امتزاجا حافظ على تراث قانوني استأنف فيها بعد انفصاله عن الدين واندراجه في القوانين الأوروبية الخاصة في العصور الحديثة. وعن هذا الطريق انتقل إلى روما. فحيث كانت الكنيسة عاملة في كنف دولة عظمى متينة البنيان في بيزنطية، غدت في روما السلطة الوحيدة المتماسكة في عهد الغزوات البربرية لأمم القوط وغيرهم. وصارت فيها بعد راعية الامبراطورية الرومانية المقدسة التي تأسست عندما توّج البابا ليو الثالث كارل الكبير (شارلمان) امبراطوراً يوم عيد الميلاد عام ٨٠٠. ولكن لم تصبح الكنيسة ذات سلطة سياسية وعسكرية فعلية تضارع سلطة الملوك والأباطرة إلّا في عهد البابا غريغوريوس السابع (١٠٧٣ ـ ١٠٨٥) ـ سلطة صعدت وهمدت مع مرور القرون وتحولات العلاقات الدولية داخل أوروبا وخارجها. ولكن هذه السلطة ـ سياسية كانت أم دينية ـ كانت دوماً مرتبطة بعلاقة أكيدة مع الدولة، علاقة رعاية من قبل الدولة، وإرشاد من قبل الكنيسة لكون أهلها (أي أهل الكنيسة) مثقفي السلطة ومحتكري المعرفة. على ذلك لم تكن الفاعلية القانونية للكنيسة مقتصرة على بتّ أمور قانونية متعلقة بالكنيسة وعلاقاتها الداخلية وتنظيماتها ومجال العبادات، بل تعدتها إلى مجالات الحياة كافة، وخصوصاً مع العصر الذهبي للقانون الكنسي في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر وتضافر هذا مع سيطرة الكنيسة على طقس الدخول إلى المجتمع ـ أي المعمودية. ففرضت المنع على الربا، وقنّنت الزواج بتحويله من أمر جارٍ على أعراف محلية وقبلية ـ مثل الأعراف الفرنجية التي تضمّنت الزواج بالأخوات والبنات ورعاية المخطيات، إضافة إلى أسس وراثية تحرم النساء من الوراثة ـ إلى رباط ديني مقدس يتعدى المجتمع وتشرف عليه الكنيسة[١٩]. ثم قنّنت لكنيسة قوانين الحرب والسلطات السياسية، وتبنّت أولوية البابا، ورعت نظريات سياسية جعلت من الملوك صوراً محاكية للمسيح (christomimesis) ومن الفكر السياسي خريستولوجيا سياسية[٢٠] تحولت في ما بعد إلى نظرية في الحق الإلهي للملوك والحكم بموجب لطف الله.

ولم يكن الاهتمام بالمعاملات والسياسات إضافة الى العبادات هو وحده ما يجعل من الفكر المسيحي الفقهي والسياسي شبيهاً بالفكر الإسلامي، بل إن الأليات الذهنية المنطقية وشبه المنطقية التي استخدمت في الفقه المسيحي الغربي كانت شبيهة بآليات الفقه الإسلامي وأصوله، كالنسخ والقياس وإيلاء سلطة التفسير إلى الشارع، ثم إلى العقيدة، والأعراف.

---

(١٨) بخصوص القوانين الكنسية على وجه العموم، انظر النصوص البالغة الفائدة، في:

J.M. Buckley [et al.], «Canon Law,» in: *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw Hill, 1967), vol.3, pp.29-53.

(١٩) Georges Duby, *The Knight, the Lady, and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France*, translated by Barbara Bray (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1985).

(٢٠) Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957), pp.16, 47-48, and passim.

كل ذلك يشير حكماً إلى أصول مشتركة رومانية شرقية، إضافة إلى اجتماع الدينين في إطار الديانة التوحيدية النبوية وما تستجلب من مفاهيم إلى السلطة والمرجعية والنص.

علينا أخيراً الإشارة إلى نقطة أساسية في تاريخ الفكر والفقه المسيحيين في علاقتهما بالمجتمعات المختلفة. ليس واضحاً إلى أية درجة كان القانون الكنسي جارياً في حيّز التطبيق. والأكيد أن هذا الأمر تفاوت حسب الزمان والمكان، وأنه أخذ في التطبيق المتجانس مع انتشار الرهبانيات الكبرى وانزراعها في الأرياف الأوروبية. أما المدن الأوروبية فقد بقيت محتفظة بحدٍّ كبير من الاستقلالية القانونية سمح لها في ما بعد بإنتاج الرأسمالية وفئة جديدة من القانونيين الذين صاغوا القوانين المدنية وأنتجوا الفكر العلماني بالتعاون مع قساوسة المدن الإيطالية الذين ارتبطوا بعلاقات أسرية مع ارستقراطية المدن[٢١].

كان القرن الثالث عشر فترة مفصلية في نمو مسيحية لاتينية متجانسة ومركزية. ففي ذلك القرن ابتدأ نشاط الرهبانية الدومينيكية (ابتداء من ١٢١٦) التي انتمى إليها توما الاكويني، والفرنسيسكانية (ابتداء من ١٢٢٣). وبينما اختصت الأولى بالصياغة العقائدية وبمحاربة البدع وبالقيام على الفاعلية الامتحانية التفتيشية inquisition ابتداءً من العام ١٢٣٣، انصبّ الاهتمام الأساسي للثانية على التبشير في الأرياف. ولكن المجتمع الإقطاعي كان مجتمعاً بطيء الوتائر، صعب التواصل والمركزة، مفتتاً قانونياً، تبعاً لأسس إقطاعية تقاسمت فيه الملكية والكنيسة السلطة القانونية مع الأمراء، دون أن يعني هذا ـ بالضرورة ـ انتقاصاً من المركزية السياسية (وفي هذا الفصل بين المركزية السياسية والمركزية القانونية أحد شروط الفصل بين السلطات الذي قنّنته الديمقراطية لاحقاً). ولم تكن للممارسة الدينية الطقسية الكثافة التي صارت لها في ما بعد. فيبدو، مثلاً، أنه بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر، لم يزد تناول الرهبان والراهبات والورعين من العامة الخبز المقدس على ثلاث أو أربع مرات في العام. بل استمرت الأرياف الأوروبية على جملة من المعتقدات الغيبية بكائنات تتنافس على ولاء الفلاحين مع الاعتقاد بالإلّه الواحد وما يترتب عليه من وحدانية السلطة في عالم الغيب[٢٢]. خلاصة القول، إن هذه الفترة كانت فترة إعداد عقائدي ومؤسسي للبنى العقلية والتنظيمية للكنيسة، تلك البنى التي لم تصبح ذات فاعلية في العمل على التجانس الحقيقي والشامل للمجتمعات الأوروبية إلّا مع اقترانها بقيام الدول الأوروبية المركزية مع الإصلاحين البروتستانتي والكاثوليكي.

وسنرى أن الكلام على الصراع بين الدولة والكنيسة أمر مبالغ فيه إلى حد كبير، فلم

---

(٢١) Lucien Paul Victor Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, translated by Beatrice Gottlieb (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), p.322.

(٢٢) انظر خصوصاً الفصل الثالث من: Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, translated by Janos Bak and Paul Hollingsworth, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture; 14 (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1988).

يكن للكنيسة استقلال فعلي إلّا في مجتمع إقطاعي كانت فيه الكنيسة اقتصادياً سلطة إقطاعية، ملكية أو شبه ملكية، كغيرها من السلطات. أما مع القرن السادس عشر، فقد اندرجت الكنائس في الممالك الأوروبية وبناها، عاملة فيها بصفة هيئات دينية تابعة للدولة وعاضدة لإيديولوجيا الحكم. ونتيجة ذلك صار انتشار أثر السلطة الدينية في الحياة العامة أحد أركان الحكم الملكي وأداته الأساسية لفرض التجانس القانوني والايديولوجي على المجتمع في غياب النظم التعليمية وأدوات الاتصال والإدارة التي وسمت الدولة الحديثة في ما بعد، بذلك التجانس الذي كان أساساً ضرورياً للمركزية السياسية. وبذلك أصبح الحرم الكنسي في القرن السادس عشر إحدى عقوبات عدم سداد الديون، وامتلأت فرنسا طقوساً احتفالية ذات طابع ديني، إذ صار فيها سنوياً ٦٠ يوماً من الأعياد القائمة بموجب تقويم الكنيسة، إضافة إلى أيام الأحد[٢٣].

إن هجوم مارتن لوثر على بيع الكنيسة صكوك الغفران عام ١٥١٦ أمر شهير لا يحتاج إلى إضافة بيان، وينطبق الأمر نفسه على تعليقه البيان الشهير المتضمن الموضوعات الإصلاحية على باب كاتدرائية فورمز عام ١٥١٧. ثم تزوج لوثر، الراهب السابق، راهبة سابقة، وفجّر حركة الإصلاح البروتستانتي بالتحالف مع بعض الأمراء الألمان[٢٤]. كانت حركة الإصلاح البروتستانتي فاتحة عهد من الحروب الأوروبية غيّرت نظامها الدولي وثبّتت دولاً مركزية مرتكزة إلى أساسين، هما: الاستبداد الملكي، والكنائس التابعة لهذه النظم الاستبدادية، وعلى وجه الخصوص في اسبانيا وفرنسا وبريطانيا. أما في ألمانيا، فقد كان الإصلاح الديني فرصة لاستقلال الإمارات الألمانية عن النظم الامبراطورية الأوروبية على أسس من الملكية المحلية التي عضدتها اقتصادات محلية ناشطة، والتي أسست كنائس محلية ـ بروتستانتية وكاثوليكية ـ عاملة باللغة الألمانية التي ترجم لوثر الكتاب المقدس إليها[٢٥]، ترجمة كانت أحد أسس قيام اللغة الألمانية الأدبية الحديثة. وكانت البروتستانتية في بعض الأطراف ـ كالبروتستانتية الفرنسية (الهوغونوتية) في جنوب البلاد وبروتستانتية اسكتلندا (التي كانت لفترة تحت السيطرة الفرنسية) ـ تعبيراً عن نزعات استقلالية للارستقراطيات المحلية القائمة ضد محاولات المركزة والإلحاق بالنظام الامبريالي داخل أوروبا[٢٦]. ويصدق الأمر نفسه على البروتستانتية الهولندية التي قادها بورجوازيو المدن التجارية الهولندية ضد السيطرة الامبريالية الاسبانية. واقترنت البروتستانتية بأمر هام يطال علاقة الكنيسة بالدولة، وهو درجة عالية من علمنة ممتلكات الكنيسة بالاستيلاء عليها من قبل الدول. وقد صدق هذا بوجه خاص على الإمارات الألمانية، وعلى بريطانيا في عهد الملك هنري الثامن.

---

(٢٣) Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais,* pp.339 and 347 n22.

(٢٤) انظر: Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: Verso, 1979), part 1.

(٢٥) **Lucien Paul Victor Febvre, *Martin Luther: A Destiny,* translated by Roberts Tapley (London; Toronto: J.M. Dent and Sons, 1930), pp.99-123.**

(٢٦) Anderson, Ibid. pp.92, and 136.

حاربت البروتستانتية البدع دون هوادة، وعملت على قسر التجانس الايديولوجي والروحي والعبادي ـ أي على المركزية الثقافية في وجه أشكال من البروتستانتية الراديكالية التي عضدت حركات فلاحية ثورية، كان أهمها الحركة التي ترأسها توماس مونتزر Thomas Munzer ـ حليف لوثر في أول الأمر، الذي أعدم عام ١٥٢٥. ولم تكن الكاثوليكية قانعة بالتفرّج، بل أخذت تعمل بهمّة ونشاط بالغين على تقنين وإدارة الطاقات الدينية والروحية الهائلة التي دفعت بها البروتستانتية إلى ساحات الحرب والفكر والشعور على امتداد القارة الأوروبية. فكان الإصلاح الكاثوليكي بدوره عاملاً على إيجاد دول متجانسة دينياً ومذهبياً، وعلى إخلاء الأراضي الكاثوليكية من غير الكاثوليك، ولم تكن الكاثوليكية دون خبرة في هذه الأمور. فقد اهتم العرش الاسباني اهتماماً بالغاً بالاستواء الديني في أراضيه. فكان قد أقام ديواناً تفتيشياً عام ١٤٧٩ لامتحان الأسر ذات الأصول المسلمة واليهودية التي فرضت عليها المعمودية للتيقّن من أن مسيحيتها لم تكن مجرد تقيّة قبل طردها من بلادها. وأسس البابا ديواناً تفتيشياً ملحقاً بالفاتيكان في العام ١٥٤٢ لملاحقة البروتستانت فاجتمع مجمع ترينت على ثلاث مراحل في الفترة ١٥٤٥ ـ ١٥٦٣ لتقرير العقيدة والقانون وتنظيم الكنيسة، ولوضع أسس لمحاربة الأديان المحلية الشعبية ـ أي ما تسميه الأديان البدع ـ وإيجاد التجانس الثقافي في المدن والأرياف[٢٧]. وكانت إحدى وسائل فرض هذا التجانس هو مضارعة البروتستانتية في التشديد على الأخلاقية الشخصية وتسليط ضغوط شديدة على السلوك الفردي، فكان نظام الحياة اليومية في بافاريا الكاثوليكية على عهد البريخت الخامس Albrecht V (١٥٥٠ ـ ١٥٧٩) وكأنه صورة لجنيف الكالفينية Calvin[٢٨]. اشتد الضغط على الريف في هذه الفترة بأشكال مختلفة، لم يكن أقلّها هستيرياً ملاحقة الساحرات وحرقهن، وهي العملية التي امتدت على قرنين في الأراضي البروتستانتية والكاثوليكية على حد سواء، والتي يبدو أنها كانت من وسائل القضاء على مرتكزات الديانات المحلية والنظم الاجتماعية العصية على المجانسة والمركزة. أما العنف فأخذ أشكالاً مهولة، لم يكن أقلّها المذابح التي عُرفت باسم مذبحة يوم القديس بارتيليمي في باريس (١٥٧٢/٨/٢٤). ولم تنتهِ الحروب الدينية والمذابح الهادفة إلى المجانسة المذهبية إلا مع معاهدة وستفاليا للعام ١٦٤٨ التي أفضت بأوروبا إلى نظام دولي جديد بتكريسها استقلال الدول الألمانية وهولندا وسويسرا، وإنهائها الفعلي (دون الإسمي) الامبراطورية الرومانية المقدسة، وإحكام مركزية فرنسا في النظام الأوروبي على حساب إسبانيا. إضافة إلى ذلك، كرّست معاهدة وستفاليا النظام الدولي الأوروبي على أساس مبدأ cujus regio, ejus religio أي ما يقابل القول بأن الناس على دين ملوكهم[٢٩].

كرّس الإصلاحان البروتستانتي والكاثوليكي، إذن، مبدأ التجانس المذهبي، وتبعية الكنيسة للدولة، ولو بقي للكنيسة الكاثوليكية هامش من الاستقلال مستقى من وجود روما

---

(٢٧) Robert Mandrou, *From Humanism to Science, 1480-1700*, translated by Brian Pearce (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1978), pp.162-250.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٢٩) Anderson, Ibid., p.90.

وإمكان اللعب على العلاقات الدولية داخل أوروبا. اقترن هذا باتفاق بين ملوك فرنسا والكنيسة الكاثوليكية، أعطي بموجبه الملوك حق تعيين أصحاب المناصب الكبرى في الكنيسة، مع إعفاء الأملاك الكنسية من الضرائب (على عكس إسبانيا حيث خضعت أملاك الكنيسة لمعدلات مرتفعة من الضرائب). أما في إيطاليا، فكان المنصب البابوي وسلطاته جزءًا من نسيج العلاقات بين الدول الإيطالية المختلفة، وانضوى في إطار الصلات بين الأسر الارستقراطية. واضطربت الحياة الدينية في بريطانيا بين إعلان هنري الثامن نفسه رئيساً للكنيسة عام ١٥٣٤، وحلّه الطرق الرهبانية واستيلائه على ممتلكاتها، والحرب الأهلية التي أفضت بعد أكثر من قرن إلى تأسيس كنيسة الدولة والسيطرة على الفرق البروتستانتية الراديكالية، بعد أن جرى استيعاب بعض عناصر البروتستانتية في الكنيسة الانغليكانية (أو الانكلو ـ كاثوليكية).

كانت حصيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر الغزيرين بالتاريخ، اذن، أموراً تخالف الصورة التي ينشرها بعض المثقفين العرب حول العلاقة بين الدين والدولة في أوروبا، وهم ينشرونها استناداً، على الأرجح، إلى قراءات في المختصرات، أو إلى بقايا ذكرى دروس التاريخ في المدارس الثانوية أو الابتدائية. فقد كانت حصيلة هذين القرنين توسّع المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية في المجتمعات وتحويلها من مجتمعات مسيحية اسمياً إلى مسيحية بالفعل، بالتعاون مع دول مركزية احتاجت في مركزتها إلى جعل مجتمعاتها سفوحاً مستوية ثقافياً إلى الحد الذي سمحت به سبل الاتصال والإدارة في ذلك الزمان، وتوسمت تلك الدول في الاكليروس الفئة القائمة على التوحيد الثقافي والقانوني.

كانت الدولة السلطة السياسية المدنية العلمانية، وكانت الكنيسة هيئة ثقافية وأيديولوجية وقانونية إضافة إلى كونها هيئة علمانية، مدنية، تسيطر على أملاك واسعة وتدفع ببعض كبرائها ـ مثل الكاردينال ريشيلو Richelieu ـ إلى أرفع المناصب في الدولة، وتتداخل في قياداتها الارستقراطية، بحيث كانت الأسر الكبرى تدفع عادة بواحد من أبنائها إلى الكنيسة حيث كان ينتظر أن يرقى بسرعة بالغة إلى أعلى المراتب. كانت علاقة الكنيسة بالدولة بذلك علاقة شراكة وتداخل وتضافر في نظام عام طرفه الأقوى سياسياً الملكية، التي صارت تحكم بموجب حقوق إلهية اخترعتها لها الكنيسة، دون أن يمنع هذا من وجود الصراعات بين مؤسسات الدولة ومؤسسات الدين. ولكن هذه الصراعات لم تكن شاملة، ولم تكن للواحدة أغلبية تامة على الأخرى تشمل أولوية على كل الصعد، ولا كانت علاقات الأولوية دائمة، بل تحولت حسب وتائر التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية. كانت المسيحية عقيدة رسمية للدولة التي تماهت فيها ـ كما في بيزنطية ـ المواطنة مع العبادة والانتماء المذهبي. فكان غير الكاثوليك محرومين من الحقوق المدنية في البلدان الكاثوليكية، وغير البروتستانت محرومين من الحقوق المدنية ومن إمكانية دخول المؤسسات التربوية أو خدمة الدولة في البلدان البروتستانتية، وكانت الكنيسة القائمة على محاربة البدع ومحاكمة أهلها الذين كانوا يسلّمون إلى السلطات المدنية لتنفيذ الأحكام بحقهم (كما في النظام القضائي الإسلامي). ولذلك نجد أحد أكبر دعاة التسامح الديني في إطار الفكر الليبرالي، وهو جون

لـوك John Locke، يقصر هذا التسـامح عـلى الفرق الـبروتستانتيـة ويستثني منه الكـاثوليـك والملحدين، ونجد شكّاكاً بارزاً هو فولتير Voltaire يشدِّد على ضرورة مبدأ دين الدولة لضبط الشعب، وعلى ضرورة حصر الوظائف العامة بالمنتمين إلى هذا الـدين أو المذهـب[٣٠]. كـانت علاقة الدين بالسياسة شأناً مسلّماً به من قبل البديهية السياسية، ولم تكن العلمانية بالأمر الذي استخدمته الدولة لتـطويع الاكليروس، ولا كـان لها عـلاقة بـالصلة بين الـدولة والـدين التي قامت على أساس من الدين. ليس غريباً أن ينزع بروتستانت فرنسا إلى الراديكـالية أكـثر من غيرهم، وأن ينطبق الأمر نفسه على كاثوليكيي بريطانيا[٣١].

ولما لم تكن هنالك ضغوط ثقافية أو فكـرية أو أيـديولـوجية عـلى الهيئة الكنسيـة (خلال الضغوط الدينية من الفرق المخالفة)، لم يكن غريباً أن يكـون أفراد الاكليروس السبّـاقين إلى البحث العلمي في أوروبا، وينسى الكثير من الناس أن كوبـرنيكوس Copernicus نفســه كان قساً. كما أن الكثيرين يهملون حقائق أساسية، ومنها أن المذهـب الاسمي في الفلسـفة اللاتينية nominalism وقادته بالطبع من رجال الكنيسـة ـ كان مـرتبطاً أشـد الارتباط بصعـود المفاهيم التجريبية الأولى في العلوم الطبيعية وفي الدراسات الرياضيـة التي أدّت إلى العلم الحديث عند غاليليـو Galileo واسحق نيوتن Newton. وقد ارتكزت تلك الدراسات عـلى العلوم العربيـة المنتقلة إلى أوروبـا[٣٢]. تأسست جمعيـة يسوع في عهـد مجمع تـرينت لتكون الـذراع الفكريـة والتربوية للكنيسة الكاثوليكية. وتشير الأبحاث إلى أن اليسوعيين كانوا بالغي النشـاط في مجال العلوم الطبيعية التجريبية والـرياضيـة، وان الكثيرين منهم كـانوا عـلى صلة وثيقة بـالأبحاث الفلكية الكوبرنيكية، ولم تكن النظرية الكوبرنيكيـة تمسّ أموراً عقـائديـة استراتيجيـة. يتضح هـذا الأمر في محـاكمة غـاليليو التي دُرست مؤخـراً في ضوء محفـوظـات كـاملة عن المحـاكمـة اكتُشفت مؤخـراً في الفاتيكـان[٣٣]. فقد حيكت في رومـا مؤامرة يسـوعية ضـد غاليليـو بقصد القضاء عليه وعلى جماعة ثقافية ارستقراطية ارتبط بها، وكـانت فاعلة تحت رعـاية البـابا. بـل كان القصد البعيد من تلك المؤامرة التأثير في سلطة البابا ذاته. وكانت التهمة التي وُجِّهت إلى غاليليو، في أول الأمر، أعظم شأناً بكثير من الأخذ بالنظرية الكوبرنيكية (التي لم يأخذ بها إلا بتحفّظ وتقنيّة)؛ فقد اتُهم بالأخذ بالنظرية الذريّة التي حرّمها مجمع ترينت لأنها تنفي الأسس الفلسفية لطقس الافخاريستّيا (تناول القربـان)، كما قـرّرها هـذا المجمع: تـذهب هذه الأسس إلى أن النبيـذ والخبـز يتحـولان بـالفعـل إلى دم المسيـح ولحمـه عنـدمـا يتبـاركـان transsubstantiation، بينما تفيدالنظرية الذرية امتناع ذلك، وتأويل التحول الجوهري تأويـلاً

---

(٣٠) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة (بيروت: دار الثقافة؛ مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦)، ج ١، ص ٥٦١، و ٥٦٣.

(٣١) Martin, *A General Theory of Secularization*, p.19.

(٣٢) A.C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science* (Oxford: Clarendon Press, 1953), pp.294, 36-37, 77-80, and passim.

(٣٣) Pietro Redoni, *Galileo Heretic*, translated by Raymond Rosenthal (London: Allen Lane the Penguin Press, 1988).

مجازياً. أما البابا فاضطر إلى مجاراة اليسوعيين لجملة من الأسباب السياسية المستجدة. ولكنه تدخّل في ترتيب المحاكمة وفي تعيين هيئتها، وفي صياغة التهمة التي نجح في تخفيضها من تهمة مهلكة إلى تهمة لا تحمل عقوبة الموت ولا تقارب موقعاً عقيدياً استراتيجياً استخدم لفصل الكاثوليكية عن العقيدة اللوثرية التي رأت في الأفخاريستيا وجوداً مزدوجاً في الآن الواحد للخبز وللحم المسيح وللنبيذ ودم المسيح consubstantiation. فكان أن نجح البابا في حماية غاليليو إلى حد، وفي الدفاع عن نفسه ضد تهمة رعاية كافر محكوم بالموت. ولم يحتجز غاليليو في السجن بل سمح له بالنزول في منزله الريفي.

نستنتج من ذلك أن الكنيسة لم تكن على صورة منهجية ولا كانت بالضرورة، عائقاً في وجه البحث العلمي، وأن العلمانية ليست بالشأن المرتبط ضرورة بالفاعلية العلمية. بل إن هذه الفاعلية قد تبقى منحصرة في الأمور التفصيلية للبحث دون أن تؤدي بالضرورة الى نظرة عدائية تجاه الدين، شريطة ألّا يصار إلى تعميم الحقائق العلمية ومناهجها على مختلف مجالات عمل العقل في العقيدة، وأن يعتبر الدين مجالاً منفصلاً عن العلم. يبدو ذلك بوضوح من تديّن العدد الأكبر من علماء الطبيعة، من روبرت بويل Boyle الذي كان معادياً بشدّة للإلحاد والشك في أمور الدين، والذي رأى في العلم براهين على تفاهة الإلحاد، إلى نيوتن الذي آمن بالكيمياء والسحر، واعتبر مدارات الكواكب وسرعاتها أموراً ـ على انتظامها ـ موضوعة من قبل الله لا تخضع لمساءلة بشرية(٣٤)، ومن جوردانو برونو Giordano Bruno الذي آمن بالأعداد والحروف السحرية(٣٥) إلى غالبية علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر الذين كانوا مؤمنين بالله(٣٦). بل إن الكثلكة الفرنسية بقيت حتى نهاية القرن الثامن عشر متماشية مع العلوم الطبيعية على أساس الفصل بين العلمية والخلق، ولم يعارض علوم الطبيعة ونتائجها إلّا الجانسينيون القريبون من البروتستانتية، ولم تنقلب الكنيسة الفرنسية ضد العلم إلّا على أثر المصادمات التي تلت الثورة الفرنسية ـ بل رأى اليسوعيون في النصوص المقدسة إعادة صياغة للقانون الطبيعي(٣٧).

كانت مساهمة العلم دون شك مساهمة كبيرة في بروز حيزات معرفية خارجة على سلطة النص والمؤسسة الدينيين. فقد كان من آثار الاكتشافات العلمية الأساسية ـ خصوصاً المعارف

---

(٣٤) Alexandre Koyré, *Newtonian Studies* (London: Chapman and Hall, 1965), pp.201, and 203-204.

(٣٥) Frances Yates, *Giordano Bruno and the Heremetic Tradition* (London: Routledge, 1964).

(٣٦) A. Eymien, «Science et religion,» dans: *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (Paris: Gabriel Beauchesne, 1923), vol.4, pp.1242-1254.

(٣٧) Robert L. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century: France* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1939), pp.28, 34-35, 165, and 203-205, and Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4,* Gifford Lectures; 1973-74 (Cambridge; Eng. New York: Cambridge University Press, 1975), pp.xxxx, and 122.

الفلكية الجديدة ومساهمة غاليليو وديكارت Descartes في تحويل الطبيعة إلى حيّز رياضي ـ أن حطمت صورة الكون كحيّز متناهٍ مرتب هرمياً وقيمياً على صورة سماوات وأراضٍ وأفلاك، ووضعت مكانها صورة مكان لامتناهٍ تحكمه قوانين بدلاً من طبائع كامنة، كما قضت على المكان المتمايز داخلياً بتمايزات نوعية، ووضعت مكانه مكاناً هندسياً متجانساً ومجرداً[٣٨]. فما عادت الطبيعة موسومة بغاية خارجية عنها، وما عاد الإنسان مركزاً للكون، فما عادت عناية اللّه بالإنسان، تالياً، محور حركة هذا الكون، بل أصبحت الطبيعة عمياء لم تخلق لأجل شيء بل هي كائنة لا غاية لها. ولئن كان نيوتن، كما أسلفنا، مؤمناً برعاية اللّه المستمرة للكون، حتى أنه اعتقد أن المجموعة الشمسية لا بد أن تنهار وتنكمش على مركزها إن رُفعت عنها هذه الرعاية المستمرة[٣٩]، فإن هذا الاعتقاد لم يستتبع إيماناً ضرورياً بغايات إلهية خارجة على الكون، بل إن دور اللّه لا يتعدى فيه، حسب أحد الباحثين، دور عامل الصيانة المواظب باستمرار[٤٠]. فقد اقترنت هذه النظرة بدقة تجريبية ورياضية نادرة اتصفت بها ممارسة نيوتن العلم[٤١]، إضافة إلى مبدأ اقتصادي أساسي هو أنه لا يجوز الاعتراف بأية علل في الطبيعة، إن لم تكن في آن صحيحة وكافية لتفسير الظواهر موضع النظر[٤٢]. أصبح اللّه بموجب ذلك فرضية غير ضرورية، مقحمة على الطبيعة مما حدا بـ لابلاس Laplace في حديث شهير مع نابليون إلى القول إن نظامه الكوني ليس بحاجة للّه كفرضية مفسّرة[٤٣]. بل كان افتراض نيوتن تدخل العناية الإلهية في صيانة الكون أمراً سخر منه علماء آخرون من المؤمنين مثل لايبنتز Leibnitz، الذي رأى في فرضية الرعاية انتقاصاً من قدرة اللّه على خلق آلة كاملة لا خلل فيها ولا حاجة بها للرعاية[٤٤]. مثّل موقف نيوتن ومثّلت التعليقات عليه، إذن موقفاً وسطاً بين الغائية الاعجازية المسيحية، والنزعة التي تبلورت في ما بعد ـ كما نرى في مثال لابلاس ـ لاعتبار الانتظام العقلي للطبيعة بحدّ ذاته الألوهة عينها، أي الدين الطبيعي[٤٥].

خلاصة القول، إننا في تقصّينا أسس العلمانية علينا أن نتفادى الانزلاق إلى الشعارات وننأى بالنظر عن انتظار مبارزة درامية بين العلم والدين، فالعلم جملة معارف مضبوطة والدين جملة تصورات قيّمة لا تخضع للعقل، وليس يمكن إيجاد وضع من التناقض بينهما، ولو كان القضاء محتماً إن حاول الدين بادعائه امتلاك حقائق الكون تعطيل الفاعلية العلمية في

---

(٣٨) Koyré, *Newtonian Studies*, pp.6-9, and A.E. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (London: Routledge, 1932), passim.

(٣٩) Burtt, Ibid., p.291.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٤١) Koyré, Ibid., pp.25-52.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦، وقارن: Burtt, Ibid., pp.283-286.

(٤٣) Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, [1957]), passim.

(٤٤) Burtt, Ibid., pp.289-290.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

وضع كانت فيه التصورات المبنية على الفاعلية العلمية آخذة في التوسّع في مجالات تخرج عن نطاق العلم وتنافس الدين في المرجعية التفسيرية، بمثل ما كانت قادرة على الارتباط بمرجعية اجتماعية وسياسية ـ وفي النهاية ايديولوجية وثقافية ـ وعلى تهميش العقلية الدينية والدفع بها إلى مجال خاص من مجالات الحياة، هو العبادة. وما حصل ذلك إلا باجتماع الحداثة العلمية المعمَّمة، واكتشاف العالم التاريخي بما هو مجال للتحوّل، واقتران ذلك مع اكتشاف إمكان التحول المجتمعي المنعكس في الديمقراطية السياسية(٤٦).

بعبارة أخرى، كانت الأسس العقلية للعلمانية كافية لاكتشاف حقيقة كون الثبات على الماضي أمراً موهوماً، مقترناً بسلطة عقلية واجتماعية قاهرة قائمة على وهم الثبات هذا. كذلك اقترن هذا بوضع سياسي تصونه مجموعة علمانية من المثقفين ذوي المهن غير الدينية، المرتبطين بالصعود السياسي للفئات غير الارستقراطية، البرجوازية وغيرها، التي أدى ضغطها الاجتماعي والسياسي إلى التحولات الديمقراطية. لا شك أنه كان للمؤسسات التربوية الجديدة ومتعلقاتها الاجتماعية أثر كبير في نمو الفكر والتصور خارج إطار الخيال الديني. ولا شك أن البذرة كانت قد زرعت في ايطاليا في النصف الأول من القرن الخامس عشر، عصر النهضة الإنسانية التي عبّرت عن ثقافة فئات اجتماعية ارستقراطية مستقلة عن النظم الملكية والامبراطورية وقائمة على عصبيات مدينية مصفّحة بثروة ناجمة عن التجارة. فكان الأدب الانساني وثقافته، كما نرى دراسة لامعة، شأناً عصيّاً على الحصر، فلم تكن له حدود، عدا اعتبار مكانته في الإطار الاجتماعي لهذه المدن ـ أي كان علامة على تميز ثقافي لفئات اجتماعية: وهذا أمر يقبل مقارنة تامة مع «الأدب» في العصر العباسي، الدالّ على معرفة وسلوك وذوق. ولم يكن القساوسة بعيدين عن ذلك، فهم كما أسلفنا، كانوا على ارتباط وثيق بالنهج الاجتماعي للمدن الايطالية وبالمستويات العليا للكنيسة. وأشرفوا ـ مع مثقفين زمنيين ـ على إعادة الاعتبار إلى المعارف الطبية والقانونية الرومانية التي استندت إليها الجامعات الإيطالية(٤٧). فجاءت الفنون راقية، ودخلت مجال العمارة الدينية والزمنية التي رعاها زمنيون واكليريكيون، وتفجّرت طاقات جمالية كبيرة في الموسيقى، ودخلت مجال موسيقى القداس بعد رفع التحريم عن عزف الآلات في الكنائس، فتوجت في البلدان الكاثوليكية عند مونتيفردي Monteverdi، وبعده بزمن طويل عند باخ Bach في ألمانيا البروتستانتية. وكان في بقية أوروبا ما ضارع المؤسسات التعليمية الايطالية الجديدة: كليات في جامعات اكسفورد وكمبردج، والكلية الملكية في باريس التي تأسست عام ١٥٣٠ وعرفت في ما بعد باسم كوليج دي فرانس Collège de France، ونشطت هذه المؤسسات كلها في انتاج المعارف اللغوية والتاريخية الضرورية لتقصّي نصوص القانون والكتاب المقدس، وأفضت بالثقافة الأوروبية ـ التي أخذت تنفصل إلى ثقافات لغوية مختلفة، مبتعدة عن الثقافة اللاتينية التي كانت عماد الثقافة الاكليريكية ـ إلى انتاج أشكال أدبية جديدة تتناول موضوعات دنيوية، أهمها الرواية. واقترن

(٤٦) Lauro Martines, *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1983), p.262.

(٤٧) قارن: Mandrou, *From Humanism to Science, 1480-1700*, pp.23-25.

هذا مع بروز أشكال جديدة من الوعي المتمثل بتقنيات جديدة للرؤيا وللرسم[48]. كان عالم جديد يبرز إلى العيان، كان في بداياته منحصراً بفئات مستنيرة، استمرت قروناً طويلة غير نائية في أبعادها الخيالية عمّا فرضه الدين على المجتمع من اعتبار سياسي ومن عبادة اجتماعية وتقوى ذاتية.

لم يقف الرابط الايماني حجر عثرة أمام بروز الأسس القانونية والنظرية للديمقراطية، ومن ثم للعلمانية. وقد قامت هذه الأسس على أنقاض نظرية الحق الطبيعي الذي افترضته النظريات القانونية الكنسية على أنه حق سابق على الحقوق المدنية وقائم بالمشيئة الإلهية. استندت النظرية الجديدة في صيغتها الكلاسيكية عند الهولندي هوغو غروشيوس Hugo Grotius (١٥٨٣ - ١٦٤٥) إلى إرجاع مفهوم الحق الطبيعي إلى المضامين التي كانت له في القانون الروماني، والتي اعتبرت كل الحقوق حقوقاً مدنية، قائمة على الطبيعة البشرية. فعلى الرغم من اعتبار هذا الحق من قبل غروشيوس على أنه قائم بموجب المشيئة الإلهية في المصاف الأخير، إلا أنه أعاد الرباط الروماني المباشر بين كل تفكير في الحق، ومدنية الحق، وجعل من الحق المدني حقاً قائماً على الضرورة التي تستتبعها الطبيعة المدنية للبشر[49]. صار من البديهي، بالنظر إلى هذا التوجه السياسي والقانوني، ربط الطبيعة البشرية بما كان مناسباً لفترة بدايات الرأسمالية الأوروبية التي استندت إلى المدن المتحررة مؤسسياً من الكهنوت، والمحتاجة إلى نظم قانونية مناسبة لتحرير الملكية والمعاملات التجارية. فكان أن برزت النظريات الليبرالية على أساس من الحرية الاقتصادية - عند جون لوك خصوصاً - التي قد تضاف إليها الديمقراطية السياسية وقد لا تُضاف[50]. وأصبح بالإمكان تعريف العدالة على أنها تسديد الالتزام[51]. ولعل الذروة التي وصل إليها هذا الاتجاه المتمثل في انفصال نصاب الاقتصاد عن السياسة، وقيامه علماً مستقلاً باسم الاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر. ولم يكن هذا ممكناً دون كسر الرابط بين حيازة الملكية غير المنقولة والسيطرة على البشر، وإيلاء الحرية التامة إلى الأملاك المنقولة التي أصبحت الشكل الأسمى في إطار بروز مفهوم جديد وموحّد للثروة[52]، قريب من المفاهيم الكميّة التي كانت قد أصبحت التصورات المؤسسة لعلوم

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٥، و ٢٧ - ٦٥، و

Pierre Francastel. *Peinture et société: Naissance et destruction d'un espace plastique de la renaissance au cubisme* (Lyon: Audin. 1951).

(٤٩) Richard Tuck. *Natural Right Theories: Their Origin and Development* (Cambridge. Mass.: Cambridge University Press. 1979). pp.17-20. 40. and 59-76.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٧ - ٧٩، والفصلان ٤ - ٥، و

C.B. MacPherson. *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Clarendon Press. 1964).

(٥١) Christopher Hill. *The Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford: Clarendon Press. 1965). pp.268-269.

(٥٢) Louis Dumont. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago. Ill.: Chicago University Press. 1977). pp.5-7. 35-36. and passim. and Karl Polanyi. *The Great Transformation. Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press. 1957).

الطبيعة. استتبع ذلك بروز مفهوم أساسي هو حرية المجتمع المدني واستقلاله في علاقاته الداخلية عن الدولة وعن كل المؤسسات الأخرى، كالكنيسة، وهو مجتمع في عبارة هيغل Hegel الشهيرة، «مملكة الأهداف»، مجتمع قابل للاكتشاف عن طريق الاقتصاد السياسي الذي أدّى في أواخر القرن التاسع عشر إلى وعي انفصال حيّز الاجتماع عن حيّز الاقتصاد وقيامه على علم مستقل هو علم الاجتماع. ولئن كانت النظريات الليبرالية والاقتصادية الكلاسيكية ترى في المجتمع حيّزاً لطبائع بشرية ثابتة ـ كميكانية هوبز Hobbes أو فردية لوك Locke ـ إلا أن المذهب التقدمي الفرنسي في القرن الثامن عشر إضافة إلى نقد روسو Rousseau للاتاريخيّة الليبرالية السابقة عليه، أديا إلى وضع التاريخ مكان الطبيعة الثابتة أساساً للحقوق[٥٣]، هذا، وتضاف إلى الفلسفة الهيغلية، ثم إلى التحوّلات الفكرية ـ الأهمية التي جلبتها أعمال كارل ماركس.

لقد تضافر هذا الفكر القائم خارج اسار السلطة الدينية ـ دون رفضه إياها بالضرورة ـ مع الجو الذي أشاعه استقلال قوانين الطبيعة عن الغائيات الخارجة عن الطبيعة. وكان الواضح أن النتيجة المحتمة والمترتبة على استقلال المجتمع وبروز فئات جديدة من المثقفين وخروج العلم والعمل عن شروط المؤسسة الدينية، هو وضع أسس النظام العام ـ فكرياً وثقافياً ورمزياً ـ موضع التساؤل والشك. ولم يكن وصول المساءلة إلى مجال مسلّمات الديانة نفسها إلّا قضية وقت. بل لقد كان ديكارت الورع التقي شكّاكاً على الرغم منه[٥٤]. وكان مشروعه الفلسفي أساس بداية النظر النقدي في الكتاب المقدس. لا شك في أن المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة كان سبينوزا Spinoza في دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث بيّن أن هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لمحطات التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي مناقبي أسطوري[٥٥]. أسّس سبينوزا بذلك البحث الفيلولوجي ـ أي التاريخي اللغوي ـ المضبوط، ففرق ما بين «الحقيقة» كما يراها الدين وتراثه، وبين معنى النص ومضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع[٥٦]، ووجّه الأنظار إلى الامكانات المتاحة أمام البحث الفيلولوجي. فقام اليسوعي ريشار سيمون Richard Simon في الربع الأخير من القرن السابع عشر بدراسة نقدية للعهد القديم، بيّن فيها اضطراب النص، لكنه جوبه بردّة فعل دينية بالغة العنف قضت على أيّ بحث في هذا الموضوع في فرنسا، واستمر ذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر، عندما استأنفه باحثون بروتستانتيون

---

(٥٣) Andrzej Rapaczynski, *Nature and Politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau* (London; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987), pp.219-221, and 263-291.

(٥٤) Richard Popkin, *A History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1979), pp.193ff.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٩، وانظر أيضاً: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

(٥٦) انظر ملاحظات: Tzvetan Todorov, *Symbolisme et interpretation* (Paris: Seuil, 1978), pp.128-142.

متأثرون بالأبحاث البروتستانتية الألمانية في النصوص المقدسة[٥٧].

ولكن نشوء الروح التاريخية في القرن التاسع عشر حرّر العقل، ومكّنه من النظر في أسس الكتب المقدسة، التي بدا أن لها محررين وتواريخ ومستويات نصيّة ذات أصول مختلفة، وأن لها ارتباطاً بوقائع عصورها وأساطير هذه العصور أولى من الارتباط الذي تنسبه إليه المؤسسة الدينية بالحقائق المطلقة وباليوم[٥٨]، ولعل المؤشر الأكبر على انهيار الديانة باعتبارها العامل المقرر والمرجع الأخير في النظر أن البحث في شؤون النصوص الدينية جاء من داخل المؤسسة الدينية نفسها، وخصوصاً مع بداية البحث التاريخي في حياة المسيح عند القس البروتستانتي ديفيد فريدريش شتراوس D.F. Strauss، ومع التجاوز الفلسفي للمسيحية وللديانة عموماً، عند فويرباخ Feuerbach ذي التربية والتنشئة الدينيتين وبأثر من التاريخية الهيغلية[٥٩]. انتهى النقد التاريخي للنصوص في القرن العشرين عند بونهوفر Dietrich Bonhoeffer إلى عملية نزع الأسطورة عن النص، واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ، مضامين فاعلة على مستوى الرمز، دون الدلالة على واقع الا واقع الخيال الأسطوري لعصرها. كان القرن التاسع عشر، إذن، القرن الذي خضع فيه الفكر الديني نفسه، إلى حد كبير، إلى منطق مستقى من خارج الدين، منطق إنساني أخضع النص لطبائع التاريخ والمجتمع. واقترن ذلك بالطبع بانزياح المرجعية الدينية على صورة شبه تامة، فاكتشفت أصول الإنسان التاريخي في نقاط متدنية من سلّم رقي، وأصول الإنسان الجيولوجي في سلّم رقي حيواني يبتدىء من كائنات بدائية تتفرع إلى أنواع منها أصناف القردة التي انسل منها الإنسان. واكتشف ماركس، بناءً على تاريخية البشر وعلاقات السلطة والإنتاج، أن للأشكال التاريخية أسساً في الاقتصاد وفي علاقات القوى الاجتماعية. ويمكن القول استناداً إلى هذه الجدّة في التاريخ البشري إنه بينما كانت الأمم والحضارات كافة تدّعي الانتساب إلى أبطال أو أنبياء أو آلهة، فإن الحضارة الحديثة هي الوحيدة التي ادّعت أنها أفضل في حاضرها منها في بداياتها، البدايات التي ألقت بها في مجال البهيميّة والهمجية[٦٠].

---

(٥٧) Paul Hazard, *The European Mind, 1680-1715* (Harmondsworth . Eng.: Penguin Books, 1964), chap.3; Philip Spencer, *The Politics of Belief in the 19th Century: France* (London: Faber and Faber, 1954), pp.178-179; W.J.S. Sparrow, ***Religious** Thought in France in the Nineteenth Century* (London: George Allen and Unwin, 1935), pp.29-88, and Popkin, *A History of Scepticism from Erasmus to Spinoza,* pp.236-237.

(٥٨) انظر العرض الوافي بالعربية، حسن حنفي، «قراءة النص،» في: حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٥٢٣ - ٥٤٩.

(٥٩) انظر: John Edward Toews, *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805-1841* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1980), pp.165-199.

وانظر أيضاً: حسن حنفي، «الاغتراب الديني عند فيورباخ،» في: حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٠٠ - ٤٤٥.

(٦٠) قارن الملاحظات حول مفهوم الطبيعة في الفكر الليبرالي، في:

Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago, Ill.: Chicago University Press, 1976), pp.52-53.

التـأمت هذه الاتجـاهـات في وجهـة واحـدة مـع تيـارات أخـرى تنـافـرت أو تكـاملت معهـا ايديولوجياً، منهـا تيار التهكم الإلحـادي الذي مثلّـه ماديـة دولباك D'Holbach في القـرن الثامن عشر، وتيار الدين الطبيعي الذي أتينا على ذكره، والذي اعتبر الأديان الـرأسمالية والنصوص المقدسة خرافات قائمة على عبادات صنمية[61]، كما أدّت هذه الاتجاهات إلى تنحية الـدين إلى مقام الثقافة الهامشية الخاصة بفئات معينة، قد تكون واسعة، ولكنها دون مقام ثقافي أو سلطة ثقافية، فئة تسيطر عليها ثقافياً، فئة هامشية هي الاكليروس.

لم يكن التئام هذه الاتجاهات بمعـزل عن تضافـر أكبر حَكَمَ وجهـة التاريـخ الأوروبي - الذي أصبح تاريخاً كونياً - في القرن التاسع عشر، الذي عبر عنه ماركس في نص شهير حـول تضافر الاقتصاد السياسي البريطاني (أي المجتمع المدني) والفلسفة الألمانية (أي التاريخية ونقد الدين) والسياسة الفرنسية (الديمقراطية الثورية). تضافرت هذه على توجيه تـاريخ أوروبـا في وجهة ديمقراطية أسستها ثورات قومية واجتماعيـة عنيفة (١٨٣٠، ١٨٤٨، ١٨٧٩). وكـانت فرنسا البلد الرائد في مجال إيضاح الصلة بين الدنيا والدين. فكانت الأمور خـارج فرنسـا غير واضحة المعالم، علمانية الوجهة في الواقع دون أن تتكامل هذه الوجهة مع فكر معـادٍ للدين أو مهتم به. فقد كان الإلحاد في ألمـانيا، مثـلاً، مقتصراً عـلى هوامش يسـارية وعـلى فكر العلماء الـوضعيين المـاديين أمثـال كارل فـوغت Karl Vogt وجاكـوب ماليشـوت Jakob Maleschott اللذين قصدا تقديم حجج تشير إلى أن العلم يؤدي ضرورة إلى نبذ الدين بتشديده على أزلية المادة وانعدام الغائية في الطبيعة[62].

أما في بريطانيا، فكانت العلمانية مذهباً فكرياً مستقى من الدين الطبيعي وقائماً في اطار فلسفـات نفعية ووضعيـة ترى في تحسّن الحيـاة الماديـة شرطاً كـافياً لإسعـاد البشريـة[63]. وفي الحالتين جوبهت الدعوتان بشيء من العنف المؤسسي[64] - دون إراقة الدماء، فكان آخر اعدام في بريطانيا بتهمة الكفر قد نفّذ عام ١٦٩٧[65]. وكان العلم والحياة في بريطانيا وألمانيا يسيران على وتيرة مستقلة عن الدين كل الاستقلال، على الرغم من تأكيد الكثير من السيـاسيين (كـما يحدث في البلدان العربية) أن المسيحية جزء أساسي من القانون. والجدير بـالملاحـظة أن هذه الأقـوال كانت صـادرة عن أشخـاص زمنيـين كـانت بيـدهـم - أي في مجلس العمـوم - سلطة لتحديد العقائد الدينية قادرة على نقض قرارات المجلس الكنسي. لم تحدث صدامات جديّة.

---

(٦١) لعل العبارة الأفضل والأفصح على هذا الأمر هي، كالعادة، عبارة كانط:

Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, translated by J.M. Green (Chicago, Ill.: [n.pb.], 1934), pp.142-143, and 166-167.

(٦٢) Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4*, pp.165-172.

(٦٣) Eric Waterhouse, «Secularism,» in: *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1920), vol.11, p.348.

(٦٤) Nicolas Walter, *Blasphemy Ancient and Modern* (London: Rationalist Press Association, 1990), pp.44-55.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

بل إن تاريخ الداروينية يشير إلى أن آثارها في الدين امتصّت من قبل المؤسسة الدينية بالتزامها ببعض موضوعات الداروينية الأساسية، جرياً على مزاج العصر(٦٦).

أما في فرنسا فكان الصراع أكثر حدّة. فقد كانت الكنيسة واقعة تحت ضغط شديد من الدولة، حتى قبل الثورة، التي حاولت (وفشلت) مرتين في القرن الثامن عشر فرض الضرائب على الأملاك الكنسية، وطردت اليسوعيين من المملكة عام ١٧٦٢ لتقريرهم أولوية السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وأحلّت مكانهم معلمين زمنيين في مؤسسات التربية التي كانوا يشرفون عليها. بل كانت الدولة الفرنسية قد رفعت الحرمان من الحقوق السياسية والمدنية العامة عن البروتستانت عام ١٧٨٧ عندما أقرّت مبدأ التسامح المذهبي(٦٧). ذلك المبدأ الذي لم يقرّ في بريطانيا تجاه الكاثوليك الا في العام ١٨٢٩ (وتجاه اليهود عام ١٨٤٢ والملحدين عام ١٨٨٨) ـ هذا بينما كانت الدولة الفرنسية قد سنّت في العام ١٧٥٧ قانوناً يفرض الإعدام على كل من يعبر عن رأي معارض للدين، وهو القانون الذي ظل دون أثر عملي(٦٨). وبمجيء الثورة الفرنسية، تم الاستيلاء على أملاك الكنيسة وإقرار قانون مدني يحكم الاكليروس. ثم أقام روبيسبير Robespierre دين العقل وعبادة الكائن الاسمى الذي جعل من كاتدرائية نوتردام في باريس معبداً له، وأقامت الثورة الفرنسية أشكالاً علمانية كثيرة من الطقوس الجماعية التي كان روسو قد وجد فيها عماداً للاجتماع وهي أشكال استمرت لاحقاً في الكونتية Comte والسان سيمونية Saint-Simon(٦٩). أما نابوليون، فقد توصّل إلى اتفاق مع الكنيسة عوّضها بموجبه عن بعض الخسائر المادية التي أدّى إليها تأميم الممتلكات. ثم اتّسم القرن التاسع عشر على امتداده بصراع مرير بين الدولة وكنيسة تحاول استرجاع مواقعها المادية والايديولوجية والمعنوية السابقة، وخصوصاً احتكار النظام التعليمي(٧٠)، واحتكار الزواج الذي كان نابوليون قد جعله مدنياً. فنجحت في الضغط باتجاه تجميد منصب رينان Renan في كوليج دي فرانس عام ١٨٦٢ لنفيه ألوهية المسيح، وكان عمل رينان في الواقع النقطة التي ارتكزت عليها الجهود الكنسية في صياغة مواقع دفاعية تلوذ بها العقيدة، بل عملت الكنيسة على جبهات عدة لانقاذ العقيدة وربطها بالعلوم الطبيعية التي أخذتها الوضعية الفرنسية علماً على فساد الدين(٧١).

---

(٦٦) James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979), chaps. 9-12.

(٦٧) Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century: France*, pp.9-10.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٦٩) Donald Geoffrey Charlton, *Secular Religions in France, 1815-1870*, University of Hull Publications (London; New York: Oxford University Press, 1963), pp.4-6.

(٧٠) حول هذه القضية الهامة انظر:

Roger Henry Soltau, *French Political Thought in the 19th Century* (New York: Russell and Russell, 1959), pp.66-78, and 170-171.

(٧١) G.K. Malone, «Apologetics,» in: *New Catholic Encyclopedia*, vol.1, pp.671, and 669-677, and S.A. Metczek, «Fideism,» in: *New Catholic Encyclopedia*, vol.5, pp.908-909.

كان نجاح الكنيسة منوطاً بالأوضاع السياسية وبالعلاقة بين الدولة الفرنسية وروما في إطار العلاقات داخل نظام الدول الأوروبي، وبالتكوين السياسي للدولة. فقد تذبذبت البرجوازية الفرنسية في موقفها من الكنيسة الذي كان حاسماً في عدائه لها قبل ١٨٤٨، ولو كان المجتمع الفرنسي قد انشطر ايديولوجياً في هذا الخصوص إلى نزعة دينية وملكية ذات وجهة الترامونتانية - أي مؤيِّدة للبابوية الرومانية ولأولويتها على الكنيسة الغاليكانية (الكنيسة القومية الفرنسية) التي تأسست عام ١٦٨٢ - ونزعة علمانية مناضلة أخذت شكلها الأصفى في كومونة باريس (١٨٧٠) التي ألغت الدعم المالي للكنيسة وفصلتها عن الدولة، وحاربت الاكليروس ونفّذت بحقهم المذابح.

لم يكن هذا العداء بالأمر الغريب. فقد كانت الكاثوليكية علماً على محاولات تدخُّل القوى الخارجية الأوروبية ضد فرنسا الثورية، ورعت قوى سياسية ملكية ريفية بالغة الرجعية، كما اتخذت موقفاً مؤيِّداً على صورة شبه كلية للبابوية، خصوصاً في عهد البابا بيوس التاسع Pius IX (١٨٤٦ - ١٨٧٨)، الذي رعى حملة أيديولوجية وسياسية بالغة الشراسة ضد العلم والايديولوجيات الليبرالية والعلمانية والقومية، وأعلن عصمته، وعادى محاولات التوحيد الايطالية والالمانية، وشدد على الأولوية السياسية للكنيسة وعلى دورها السياسي الأساسي وأولويتها الثقافية، وأدى بذلك إلى قيام تراث ايديولوجي قومي ملكي كاثوليكي وسم اليمين الفرنسي منذ ذلك الوقت حتى اليوم[٧٢]. كان موقف الكنيسة الكاثوليكية الرسمي معانداً لكل اتجاهات الفكر في القرن التاسع عشر، فقد اتسم هذا القرن بالليبرالية السياسية، وبالنظرية التطورية للمجتمع التي رأت في مسيرته التاريخية صعوداً من أشكال أولية بدائية، إلى أشكال متحضِّرة متطورة. ونظر هذا القرن إلى الدين من هذا المنظار، فكان الدين من سمات الحقب السابقة على الحداثة وعلى العقلانية، الحقب التي يسود فيها التفكير الغيبي بدلاً من العقلاني، والتي يتضافر فيها هذا الفكر مع القسر العقلي والسياسي المرتبط بالاستبداد. وقد أدّى تمادي الكاثوليكية الفرنسية في القرن التاسع عشر في الابتعاد عن وقائع التاريخ ومحاربتها إلى الموقف الذي اتخذته منها كومونة باريس، ثم التأسيس الحاسم للتربية اللادينية من قبل وزير التربية جول فيريه Jules Ferré في الفترة ١٨٨٢ - ١٨٨٦، وأخيراً الفصل الرسمي التام للكنيسة عن الدولة واعتبارها هيئة خاصة عام ١٩٠٥. من نافل القول إن التاريخ الذي أوجزناه للتو جرى في إطار شبكة من العلاقات والصدامات السياسية والاجتماعية والفكرية البالغة التعقيد. فليس غريباً أن تكون حقائق الأمور أكثر تعقيداً من عناوينها، وأن تكون المحصلة نتيجة مقايضات وتوافقات ومساومات حول شؤون تفصيلية[٧٣]. فلم تصبح علمانية الدولة أمراً منصوصاً عليه في الدستور الفرنسي إلا في عام

---

(٧٢) حول هذا التاريخ المشحون المفعم، انظر:

Soltau, Ibid., pp.176-188, and Spencer, *The Politics of Belief in the 19th Century: France*, pp.21-28, 83, 145-146, 192-195, and 237-239.

(٧٣) انظر النقاش البارع، في: Theodore Zeldin, *France, 1848-1945: Politics and Anger* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp.324-334.

١٩٤٦. لم يُصَرَّ إلى اتباع النموذج الفرنسي اليعقوبي إلا في الاتحاد السوفياتي، الذي قام في ظل سلطة الحزب البلشفي الذي تبنى ماركسية القرن التاسع عشر، الماركسية التي دفعت بالنظرية التطورية للتاريخ إلى مداها الأقصى، والتي زاوجت ما بين الحتم التاريخي والسياسية اليعقوبية في تحويل المجتمع من تخلّف إلى سوية معاصرة. أعلن الاتحاد السوفياتي نفسه دولة ملحدة، محاربة للدين، استناداً إلى ماركسية الحزب البلشفي، واستخدم أساليب عدة، منها الإلحاد المناضل اجتماعياً، وثقافياً، وتربوياً، أو هو اعتمد أساليب اجتماعية لضرب المفاصل الاجتماعية التي استند إليها التديّن. كانت هذه المفاصل في روسيا وما حولها الكنيسة والارستقراطية. أما مفاصلها في الجمهوريات ذات الاكثرية المسلمة في أواسط آسيا فكانت، إضافة إلى رجال الدين، بنى اجتماعية معتصمة بالمرأة وبدونيتها.

أما في ما تبقّى من أوروبا فكان أن اعتُمد النموذج الفَرنسي عملياً دون أسسه الايديولوجية. ففي ألمانيا الاتحادية اليوم، ما الكنيسة إلا هيئة خاصة كالجمعيات الأخرى، ينتمي إليها الأفراد ويعبّرون عن هذا الانتماء بأداء الضرائب لها ـ وكأنها بدلات اشتراك ـ ويعبرون عن انفصالهم عنها بالامتناع عن أداء هذه الضرائب. ولا تفترق فرنسا والاتحاد السوفياتي عن غيرهما من التجارب التاريخية إلا في حدّة المواجهة وصرامتها. فقد جاء إلغاء المرجعية الدينية للتاريخ وللحياة العامة صريحاً وتاماً ورسمياً في فرنسا، وقامت مكانه مرجعية أخرى مرتبطة بالثورة الفرنسية (منطقة الباستيل في باريس تحمل الرقم واحد من مناطق المدينة).

نستنتج مما سبق، أن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطة ويسر، بل هي جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والايديولوجية، وأنها تندرج في أطر أوسع من تضادّ الدين والدنيا، بل انها تابعة لتحوّلات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة. ونستنتج أيضاً أن العلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبَّق أو تُرفض، فإن لها وجوهاً: وجهاً معرفياً يتمثّل في نفي الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحوّل التاريخ دون كلل، ووجهاً مؤسسياً يتمثّل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل، ووجهاً سياسياً يتمثّل في عزل الدين عن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة. ولكل من هذه أشكال ومناسبات مع وقائع التاريخ المحيطة بها.

إن للعلمانية قوى تاريخية فاعلة في إطار الحرية السياسية والفكرية في مجابهة قوى تدّعي الحصرية الثقافية واحتكار القرار والتربية والإنتاج الايديولوجي، بل إنها قوى مضادة لكل ادعاءات الحصرية دينية كانت أم سياسية كلاّنيّة على النمط الفاشي، ذي الطابع الصوفي السياسي.

ومن النتائج التي توصلنا إليها أيضاً أن العلمانية ليست بالشأن التام التحقق، بل إنها أشكال ومسارات تعتمد على الظروف التي نشأت عنها، أي أن لها تواريخ حقيقية وليس فقط تواريخ ايديولوجية تبدو فيها كأنها مبارزة بين فرسان الخير وفرسان الشر. فهل استطاع تاريخ الإسلام تفادي التاريخ؟ وهل يتفادى الكثرة والتمايز؟

ثالثاً: الإسلام والدنيا

إن ما يصدق من المبادىء العامة على التواريخ الموسومة بالمسيحية التي تناولناها في الفقرات السابقة يصدق على تواريخ الإسلام: من التحوّل، ومن أن علاقة النص المقدس المؤسس للاسم (الأناجيل للمسيحية، القرآن أساساً للإسلام) بالتاريخ اللاحق ليست علاقة محاكاة التاريخ للاسم، المحاكاة التي قد تنجح أو تفشل، بل إن الواقع هو ما يفرض المعاني على النصوص، بتفسيره وتأويله إيّاها على نحو يوهم بالإذعان لها، في حين أن النص هو المذعن للتاريخ في واقع الأمر. ليس ثمة نص خالص غير مشوب بمعانٍ ليست منه، فللنص قارىء ومتلقٍ، وللنص تاريخ، وما المعاني الأصلية للنص إلا أمور قد نقترب منها بالبحث الفيلولوجي المدقق إن أزلنا عن أعيننا غشاوة العقيدة وتجرّدنا عن متطلباتها. وليس هذا التجرّد بدوره إلاّ أحد متطلبات الانخراط في تاريخ عالمي عرضنا للبعض من خصائصه في الفقرات السابقة، متطلبات تستتبع سياقة التاريخ الفعلي للنص دون اعتبار المضامين الأصلية أموراً قابلة للإحالة إلى مضامين لفترات تاريخية لاحقة. لذلك فلن نتناول بالنقاش الآيات القرآنية المعنية بأمور السلطة والحكم، لأن السياسات الإسلامية اتخذت منها علامات على الصحة والانتظام والانتهاء إلى الإسلام، دون أن تكون قادرة على أن تستدر منها أحكاماً على نحو مضبوط. بل يمكن استخراج أحكام من القرآن تفيد وجهات سياسية متناقضة ومتباينة. وقد انقضى أكثر من ستين عاماً على الدلائل القاطعة، التي أتى بها علي عبد الرازق، على غياب التشريع السياسي عن القرآن، دلائل قاطعة وإن كانت ما زالت قابلة لزيادة متأتية عن تعليق الاعتبارات الظرفية التي صدر عنها كتاب عبد الرازق، والاعتبارات الاعتقادية في النظر إلى تاريخ صدر الإسلام التي أخذ بها[٧٤].

لذلك فستكون بداية نظرنا في الحكومة الإسلامية منصبّة على واقع ممارسة هذه الحكومة، ولن ندخل في الدوامة التي ذكرها أحد المفكرين الاسلاميين البارزين: «إنّ الذي يحدث عادة عند استقراء الأعراف القديمة وقوانين السلف، أن يختار كل فريق من أحداث الماضي ومأثوراته وسوابقه ما يؤيد موقفه، أو بالأقل تستنبط من تلك الأحداث الدلالة التي تؤيد أهدافه، ويحكم على الآخرين بالخروج على التقاليد والعادات والأعراف وطرائق السلف ومناهجهم»[٧٥]. لن ننظر إلى التاريخ بهدف الاقتداء، بل لإجراء الاعتبار الموضوعي. ولذلك فنحن لن ننظر إلى البدايات التي تشتمل على القرآن وعلى تاريخ صدر الإسلام، بل على التاريخ الفعلي الذي نقيمه دليلنا على تواريخ الإسلام، بدلاً من أن نرتجي، كما دأب الناس، من البدايات القرآنية وغيرها تاريخاً موهوماً

---

(٧٤) علي عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ١٤ - ١٧، و ٧١ - ٧٣ وغيرها، وقارن ملاحظات: كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٨٨ - ٨٩.

(٧٥) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٣٩٧.

لإسلام مثالي لم يوجد. لا تهمنا البدايات بقدر الوقائع المتحققة، ولن نلتفت إلى التواريخ المرتجاة ولن نطالبها بإضافة حاضرنا، بل سنولي التاريخ الذي تمّ وانقضى اهتمامنا.

أورد أبو الفرج ابن الجوزي في أخبار العام ٣٦٩ (٩٧٩ - ٩٨٠) الخبر التالي حول علاقة كبير البويهيين، عضد الدولة فنا خسرو، بالخليفة العباسي الطائع:

«سأل عضد الدولة الطائع في مورده الثاني الى الحضرة [بغداد] أن يزيد في لقبه: تاج الملّة، ويجدد الخلع عليه، ويُلبسه التاج والحلي المرصع بالجوهر، فأجابه إلى ذلك. وجلس الطائع على سرير الخلافة في صدر صحن السلام، وحوله من خدمه الخواص نحو مئة بالمناطق والسيوف والزينة، وبين يديه مصحف عثمان، وعلى [كذا] ستارة بعثها عضد الدولة، وسأل أن يكون [كذا] حجاباً للطائع حتى لا يقع عليه عين أحد من الجند قبله. ودخل الأتراك والديلم ولم يكن مع أحد منهم حديد، ووقف الأشراف وأصحاب المراتب من الجانبين. فلما وصل عضد الدولة أوذن به الطائع، فأذن، فدخل وأمر برفع الستارة، فقيل لعضد الدولة: قد وقع طرفه عليك. فقبّل الأرض ولم يقبّلها أحد ممن معه، تسليماً للرقبة في تقبيل الأرض إليه، فارتاع زياد من بين القواد لما شاهده، وقال بالفارسية: ما هذا أيُّها الملك، أهذا هو الله عزّ وجل؟ فالتفت إلى أبي القاسم عبد العزيز بن يوسف وقال له: فهّمه وقل له هذا خليفة الله في الأرض. ثم استمر يمشي ويقبّل الأرض تسع مرات. والتفت الطائع الى خالص الخادم وقال له: استدنِهِ. فصعد عضد الدولة وقبّل الأرض دفعتين. فقال له الطائع: ادنُ إليّ، ادنُ إليّ. فدنا وأكبّ وقبّل رجله وثنى الطائع يمينه عليه. وكان بين يديه سريره مما يلي الجانب الأيمن للكرسي، ولم يجلس. فقال له ثانياً: اجلس. فأومأ ولم يجلس، فقال له: اقسمت عليك لتجلسنّ، فقبّل الكرسي وجلس. . . ثم قال الطائع: قد رأيت أن أفوّض اليك ما وكّل الله تعالى إليّ من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتدبيرها في (كذا) جميع جهاتها، سوى خاصتي وأسبابي وما وراء بابي، فتولَّ ذلك مستخيراً بالله تعالى. فقال له عضد الدولة: يعينني اللّه عزّ وجلّ على طاعة مولانا وخدمته وأريد. . . وجوه القواد الذين دخلوا معي أن يسمعوا لفظ أمير المؤمنين، فأعاد الطائع القول بالتفويض إليه والتعويل عليه»[٧٦].

يتّضح من هذا النص المدهش أن علاقة الخلافة بالأمراء المستولين عليها لم تكن على البساطة التي يتصورها الكثيرون. ليس من شك في أن عضد الدولة كان ولي نعمة الطائع. ولكنه وعلى الرغم من ذلك، اختار أن يقبّل الأرض بين يديه، وأن يقبّل رجله، وأن يسلّمه رقبته، دون الالتفات إلى طبيعة علاقة القوى الفعلية القائمة بينهما، والتي عاد إليها الخليفة عندما فوّض إلى عضد الدولة «ما وكّل اللّه تعالى إليّ من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتدبيرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي وما وراء بابي». كما أراد عضد الدولة أن تتلى عبارة التفويض علناً على مسمع من كبار الدولة والعساكر. ولم يكن التفويض القائم شرعاً، بموجب إمارة الاستيلاء التي قننها في ما بعد الماوردي وأبو يعلى ابن الفراء، معاصر الماوردي وكبير حنابلة زمانه، بالأمر الذي اختصه الخلفاء بالمستولين على ديارهم مباشرة. فقد قلّد الخلفاء العباسيون محمود الغزنوي على سجستان والهند وخراسان، وقلّدوا صلاح الدين وخلفاءه على مصر والشام واليمن وكل ما فتحوه بالسيف[٧٧]، وكان الخلفاء العباسيون في عهد

---

(٧٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق كرنكو (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨)، ج ٧، ص ٩٨ - ٩٩.

(٧٧) تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد مصطفى زيادة وسعيد عبد الفتاح عاشور، ٢ ج في ٦ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٦ - ١٩٧١)، ج ١، ص ٦٠، ٢٤٢، ٢٤٧، و ٢٦٨.

المماليك يقلّدون السلطنة للسلطان ويخلعون عليه، مرددين العبارة التالية: «فوّضت اليك جميع امر المسلمين، وقلّدتك ما تقلدته من أمور الدين»، ثم يأمر السلطات بالخطبة للخليفة على المنابر، ويرسل اليه ألف دينار مع قماش اسكندري[٧٨].

كان الخليفة مستولىً على ملكه ـ ولا يمكن أن يُعمّم هذا الكلام على كل الخلفاء بعد المعتصم، بل إن للخلافة بعد ذلك الوقت تاريخاً ثرياً، استقلّ فيها الكثير من الخلفاء (كالمستضيء والقادر والناصر) ولعبوا لعبة الموازنة بين القوى الخارجية المتصارعة دون سلطة سياسية أو عسكرية فعلية. صحيح ان السلطان المملوكي أبا سعيد برقوق، على سبيل المثال، كان يلقّب «كافل أمير المؤمنين»، بموجب أسس السلطنة وكونها استبداداً على الخلافة[٧٩]. ولكن هذا لم يكن قادحاً في الخلافة، ذلك أنه «ليس إذا وقع الإخلال بقاعدة سقط حكمها»، حسب عبارة الماوردي[٨٠]، والقاعدة المطلوبة حفظ منصب الإمامة في الخلافة وحفظ القوانين الشرعية: ذلك ما يؤدي، كما رأى أبو يعلى بحق، إلى ضرورة تقليد المستولي، ففي التقليد «ظهور الطاعة التي يزول معها حكم العناد، وينتفي بها مأثم المباينة»[٨١]. فإذا كان المستولي قادراً على التصرف دون الرجوع إلى الخليفة، فإن هذا لم يمنعه من اللجوء إلى مؤسسة الخلافة العزلاء لتثبيت القدرة على التصرف الآيلة إليه قبل رجوعه إلى الخلافة وقبل استبداده بالخليفة. معنى ذلك أن منصب الخلافة، في واقع التاريخ، يحتمل السلطة التنفيذية، ويحتمل انتفاء هذه السلطة، أي أنه منصب قد يكون زمنياً، وذا أسس زمنية من التصرف في الجند وفي الرعايا وفي رقاب الناس، وقد يكون حقوقياً، وقد يجمع بين الاثنين. في جميع الأحوال، فإن الصفة الحقوقية للخلافة هي الباقية، والصفة السياسية هي الزائلة. فيمكن انتفاء الصفة السياسية الفعلية التي يصار إلى تفويضها إلى المستبد، يمارسها باسم الخليفة وباسم حيازته عليها من الخليفة الأعزل. يتصرف المستبد القادر بالوكالة عن الخليفة غير القادر، ويجري عرض سبب التوكيل على أنه قدرة الموكِّل، أي اللاقدرة السياسية التي تضفي القدرة السياسية على غيرها، أو الطاقة الحقوقية التي تشعّ على المتغلب شرعية حكم.

---

(٧٨) أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، **مآثر الانافة في معالم الخلافة**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٤١ ـ ٢٤٤.

(٧٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٢٨٣، و٢٩٦، و

Ibn Khaldûn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, texte arabe publié d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale par M. Quatremère (Paris: Institut impérial de France, 1858), vol.1, p.3.

(٨٠) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، ١٩٧٣)، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٨١) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٦)، ص ٣٧ ـ ٣٨.

ما هي هذه القدرة التي يستمد منها المتغلّب سلطانه؟ لا شك أنها سلطة واحدة يشترك فيها الخليفة والسلطان المستبد بالاستغراق. فليس في أية من عبارات التفويض ما يفيد تمايز السلطة المركزية إلى سلطة قانونية وسلطة سياسية، أو إلى هيئة تشريعية وهيئة تنفيذية. فالسلطان مثلاً الله، واحد غير منقسم، والسلطان لغة، كما يذكرنا أحد منظّريه الأكثر وضوحاً وفصاحة، يفيد القدرة، ويفيد الحجّة، ويستخدم هذا الفقيه حجّة كلامية معروفة على وحدانية الله التي استخدمت من الأدبيات السياسية العربية للتدليل بالقياس على وحدانية السلطان، ويقلبها: فبدلاً من الاستدلال بوحدانية الله على وحدانية السلطان الزمني، يستدل بوحدانية السلطان الزمني على وحدانية الله[٨٢]. فالتسلسل من الله إلى أولي الأمر شأن له مقابل بنيوي في تسلسل الهرم المؤدي من الخليفة إلى أرباب المناصب، وعلى ذلك، يجب أن ينزل السلطان نفسه من الله بمنزلة الولاة من السلطان، لأن السلطان يتصرف بموجب شريعة الله (إن طبّق ما رسمته السياسة الشرعية)، والولاة يتصرفون تفويضاً عن السلطان[٨٣]. هناك مستمر سلطوي يلتف حوله التفويض ويدور عليه دورانه على محور، دون أن تكون هناك فروقات نوعية فعلية تطال السلطة في كل من مقاماتها. فقد دار محور الخطاب السياسي العربي ـ الإسلامي على مصدر السلطة أو بالأحرى على المنشأ الذي خرجت منه، وليس المنشأ إلّا سلطة مطلقة تفرض متطلباتها وتبث فيها سطوتها في سلسلة نازلة من المنازل والمناصب التي لا خاصية لها ـ من منظور السلطة المتراتبة ـ إلا الإلحاق، ولا تتصل السلطة هذه بجسمها ـ أي بالمجتمع ـ إلا بصلة تراتبية صرفة هي الطرف الأول فيها[٨٤]. لا نجد في الخطاب السياسي العربي، إذن، رعية إلا بما هي موضوع لذات واحدة، هي الذات السلطانية، ولا كلام حول الرعية إلا الكلام السلبي، فليس لها مهام، بل لها شروط تصرف[٨٥]. ولا يقوم نظام التراتب هذا إلا على المباعدة. وليس المجتمع، أو جسم السلطة، إلا واقعة أولية لا تستقيم دون وعيها السلطاني القائم على الرقابة والكبح، وتحويل واقع المجتمع الى معدن السلطة[٨٦]. بل ليست الدولة الا الامتداد الزماني للسلطة التي يمارسها

---

(٨٢) أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق كوفلر، في: *Islamica*, no.6 (1934), pp.364-365. بالنسبة إلى المحجة التي استند إليها ابن جماعة، فانظر على سبيل المثال: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق حمودة غرابة (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥)، ص ٢٠ ـ ٥١؛ محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، **كتاب التوحيد**، تحقيق فتح الله خليف (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ٢٠، وابن رشد (الجد)، **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائل المشكلات** (مصر: [د.ن.، د.ت.])، ص ٨.

(٨٣) ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام**، ص ٣٦٣.

(٨٤) قارن: عزيز العظمة، «السياسة واللاسياسة في الفكر العربي ـ الاسلامي،» في: عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة؛ منشورات عيون، ١٩٨٦؛ ١٩٩٠)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٨٥) عز الدين العلام، «مفهوم الحاشية في الأدب السياسي السلطاني،» **أبحاث** (الرباط)، السنة ٤، العدد ١٣ (١٩٨٦)، ص ١٠١.

(٨٦) وضاح شرارة، «الملك/ العامة، الطبيعة، الموت،» **دراسات عربية**، السنة ١٦، العدد ١٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٠)، ص ١٠١.

العنصر التاريخي الذي هو السلطان، وليس الا من توابع الملك وأدواته فلا قيام لها دون تشخصها في الملك[٨٧]. ولم يسمِّ الله السلطان ملكاً إلا كما سمّى نفسه ملكاً، لأن علاقة السلطة ليست إلّا العلاقة بين مقام ملك ومقام مملوك تصل بينهما الطاعة[٨٨]. إن التراتب بين السمو الممثل بالله وبالملك، وبالسفالة الممثلة بالرعايا، تراتب مطلق ليس فيه إلّا عنصر ايجابي واحد هو العنصر الأعلى الذي ليس الأسفل بالقياس عليه إلا نقصاناً. وإن العنصر الايجابي هو وحده الفاعل، وهو الذي يشكّل الأسفل تشكيلاً انطولوجياً، أي أنه شرط وجوده. ولذلك فإن السلطة بالنسبة إلى المجتمع هي كالروح للجسد[٨٩]، ولا وجود للنظام - أي نظام - دون سلطة قاهرة تعمل على تلاحم أفراده. يجمع هذا المفهوم للسلطة كانفصال وإلزام مطلقين، كهيئة خالقة للمجتمع، كما تخلق سلطة الله الكون والبشر، يجمع بين المجالات الأدبية المختلفة للكتابة حول السلطة: في كتب الأحكام السلطانية، وكتب السياسة الشرعية، وكتب نصائح الملوك، وتستنسخ بنية الأصل بالنتيجة في مفهوم للتاريخ يرى الكمال في البداية فقط.

تتكامل هذه النظرة اللاهوتية للسلطة مع مفهوم تراتبي للكون ومع مفهوم لكل الوحدات الجماعية - من الأجساد المكونة من العناصر والأمزجة، إلى الهيئات الاجتماعية التي تجد حقيقتها في الدولة - يرى في كل تركيب عملية قسر وافتعال، وهذا واحد من الأسس الميتافيزيائية والسمات البنيوية للفكر العربي الإسلامي التي لا مجال، للأسف، للخوض فيها بالتفصيل هنا[٩٠]. فلا يتم الاجتماع عن ابن خلدون إلا بالوازع القاهر، ولا يتم بناء أية هيئة اجتماعية ولا يتم الحفاظ على استقرارها، عند المفكرين الإسلاميين كلهم دون استثناء، الّا بالسلطان القهّار، فلا يصلح الجسد الّا بالرأس، «ولذلك روي أن السلطان هو ظل الله على الأرض»[٩١]. ولذلك ما جاز الخروج على السلطان ما لم يخرج على الإسلام، ولعل الكلام المنسوب لأحمد بن حنبل هو الأفصح في هذا الصدد: «السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه ورضوا به ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمّي أمير المؤمنين»[٩٢]. وكما لا يتم التئام آحاد الناس الّا بالوازع، لا تتكامل الهيئة الاجتماعية القائمة

---

(٨٧) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة عبد الكريم ناصيف (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٤٨ - ٤٩.

(٨٨) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المصباح المضيء في خلافة المستضيء**، تحقيق ناجية عبد الله ابراهيم، سلسلة كتب التراث؛ رقم ١٩ (بغداد: وزارة الأوقاف، ١٩٧٦)، ج ١، ص ١٤٣.

(٨٩) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣١٩)، ص ٤٣، و ٣٩، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ذخائر العرب؛ ٣٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٩٠) Aziz Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, Exeter Arabic and Islamic Series (London: Croom Helm, ©1986), chap.1 and especially, pp.37-40.

(٩١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية** (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢)، ص ٧٧ - ٧٨.

(٩٢) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٢٦.

بموجب الشريعة الآ بالسلطة الشاملة التي تجعل هذا القيام في حيّز الممكن. فإن النظامين السلطويين الزمني والديني المجتمعين في الخلافة، أو المجتمعين بتفويض منهما، متماثلان بنيوياً، ويمكن نقل الاعتبار الزمني إلى الفكر الديني والاعتبار الديني إلى الفكر الزمني دون أدنى الموانع. ولذلك فإنه من غير الضروري التفريق بين الخلافة والسلطنة ان اعتبرناهما من منظور شكل السلطة وعلاقتها بجسمها، فإن كليهما سلطة طبيعية، وإن استندت الأولى إلى تسلسل كارزماتي يربطها بالنبوّة، تماماً كما تستند الإمامة الشيعية إلى كارزماتية غائبة تربطها بأوائل الإسلام وبآل البيت، دون أن تختلف عنها اختلافاً بنيوياً في فحواها السلطوي، بل هي قد تمعن في هذا بالتشديد على الغياب، وعلى الإطلاق الناجم عنه. فالخلافة، كالسلطنة والإمامة، سلطة استبدادية مطلقة تربطها بجسمها علاقة تقرير وإلزام مطلقين، وليس هذا بالأمر الغريب، فهي سليلة تراث طويل من السلطان في الشرق الأدنى الذي ورثت مباشرة شكليه البيزنطي والساساني، إضافة إلى ما كان لها في بداياتها من مؤثرات عربية جنوبية جلبت تراثاً ملكياً ـ كهنوتياً إلى السياسة الإسلامية المبكرة. وقد استمر هذا الفهم ـ وهذه الممارسة ـ للسياسة على طول تواريخ الإسلام، أو على الأقل حتى نهاية الفترة الأولى من تاريخ الإسلام التي شهدت نهايتها الغزو المغولي في القرن الثالث عشر، وأنهت فترة الإسلام الأولى في الشرق الأوسط، وختمت بذلك المرحلة الأخيرة من التاريخ الكوني القديم التي مثّلها الإسلام الكلاسيكي وبيزنطية. ولعل هذا الفهم الهرمي الصارم للسلطة ما كان بالشأن الغريب في مجتمعات كالمجتمعات الإسلامية ـ ومضارعاتها البيزنطية والساسانية قبلها ـ التي قامت على سلسلة تراتبات باتريمونيالية ـ أي هرمية وسلالية ـ تستنسخ بعضها بعضاً، اتصلت فيها هذه التراتبات بفصل متراتب لفئات المجتمع على أسس قانونية ـ كالحرية والرق ـ وجنسية مرتبطة بالفصل القانوني ـ الرجال والنساء ـ ومهنية خصّت كل من عناصرها بمنطقة جغرافية معينة وميّزت ما بين المهن الشريفة كالعلم والتجارة، والمهن المتوسطة، والمهن المحتقرة كالدباغة وغيرها، وبصلات صوفية ومذهبية معينة وبأزياء خاصة، وبفصل قائم على أسس عصبوية مدينية وريفية كثيرة، استتبعت بدورها فصولاً في الزي واللهجة وحتى المفردات وغيرها. من نافل القول ان السلطة الباتريمونيالية سلطة ذاتية، شخصية، لا تعرف الديمومة الموضوعية إلاّ لرأسها أو لتسلسل رؤوسها (بالأصالة أو بالتغلب). أما أدواتها اليومية كالوزراء والحجّاب، فهم طارئون، معرّضون في كل لحظة للمصادرة والقتل من قبل نظم قائمة حتماً، حسب العبارة الخلدونية، على الانفراد بالمجد، وعلى صدور الثروة عن الجاه.

تختلف الخلافة عن السلطنة بالكارزماتية المتأتية عن مصدر السلطة الخلافية. اختلف الفقهاء حول جواز اطلاق عبارة «خليفه اللّه» على الخلفاء وامتنع جمهورهم عن ذلك[٩٣]، ذلك أن العبارة التي فضّلها الفقهاء كانت «خليفة رسول اللّه»، الذي يستخلف للاستمرار في أداء الرسالة، من حفاظ على حدود اللّه واستيفاء حقوقه، والذود عن دار الاسلام[٩٤]. من

---

(٩٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ١٥.

(٩٤) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol.1, p.344.

الواضح أن الموقف الفقهي يشدد على الناحية القانونية للخلافة كما صيغت في العصر العباسي من قبل الفقهاء، فلم يكن الفقهاء مؤرخين بالمعنى الحديث للعبارة ولا علماء اجتماع، وقد أكدوا بعناية ودقة نمط ممارسة الخليفة سلطاته الآيلة إليه من الشريعة، فهو منفذ للشريعة، ومن شروطه العلم بها مما يكفي لمنصب القضاء. ولكن الاعتبار الفقهي القانوني ليس كافياً لتوصيف سلطة الخلافة. فبالإضافة إلى أسسها الطبيعية ـ أي في ميكانزمات السلطة السياسية من دولة جند وأعوان، وتأسيس السلطة الاجتماعية على طبقة ارستقراطية بغدادية ـ هناك التصورات الشعبية للخلافة التي لم يحجم العلماء عن المشاركة فيها. ففي الخليفة نفحة إلهية، أو روحية، تجلب الخير والشر، وقميص الخليفة شيء يجلب البركة على من يمسه[٩٥]. وعندما يذكر ابن الجوزي أن عدل السلطان يؤثر في الأرض خصباً، ليس المقصود، إن توسلنا القراءة المتأنية للنص، القول المجازي والربط الاقتصادي بين العدالة وازدهار الزراعة، بل المقصود أداء المعنى السحري لهذه العلاقة[٩٦].

ليس هذا التصور للملك والسلطان غريباً عن تراث المنطقة، بل كانت علاقة الملك بالآلهة دوماً علاقة مباشرة. ولا هو غريب على أوروبا، حيث عزيت إلى ملوك فرنسا وبريطانيا ـ وحتى أوائل القرن التاسع عشر بالنسبة إلى فرنسا ـ القدرة على شفاء الأمراض الجلدية باللمس[٩٧]. إن هذا أمر ينبغي توقعه في حضارة كالحضارة العربية ـ الإسلامية الوسيطية التي امتلأ عالمها العقلي والخيالي بقوى خارقة غيبية، وبجن وعفاريت ونجوم وأمور تؤثر عن بعد وعلى نحو مجهول، حضارة كان فيها للخلفاء والسلاطين منجمون لعبوا الدور الذي للخبراء والمستشارين الأكاديميين اليوم.

وان اعتبرنا أن الفقهاء المدققين لم يمثلوا الآ مقطعاً رفيعاً من شرائح المجتمع، لن يكون صعباً تصور إمكان اطلاق عبارة «خليفة الله» على الخلفاء، بل المستغرب أن لا يكون الأمر على هذه الصورة. فليست ثمة دلائل على أن الثقافة الفقهية قد هيمنت على المجتمع. رأينا عضد الدولة يشير إلى الطائع بعبارة «خليفة الله»، ونجد هذه العبارة متواترة في النصوص التاريخية وعلى امتداد نصوص ألف ليلة وليلة، إضافة إلى شعر البلاط الذي اطلق هذه العبارة ـ ومفهومها ـ على الخلفاء منذ زمن مبكر من تاريخ الإسلام[٩٨]. وقد اتخذت هذه الناحية الكارزماتية شكلاً شديد التعيين والوضوح في بداية الحكم العباسي ذي الأصداء المهدوية، ثم في خدمة الناصر لدين الله الذي دخل الفتوة مع ارستقراطية بغداد[٩٩]، جاعلاً

---

(٩٥) مثلاً: أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج ٢، ص ٢٤٠.

(٩٦) ابن الجوزي، المصباح المضيء في خلافة المستضيء، ج ١، ص ٢٨٩ ـ ٢٩١.

(٩٧) Marc Léopold Benjamin Bloch, *Les Rois thaumaturgues: Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (Paris: Armand Colin, 1961).

(٩٨) Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1986).

(٩٩) Claude Cahen, «Notes sur les débuts de la futuwwa d'Al Nâsir,» *Oriens*, no.6 (1953), pp.20, and passim.

من نفسه بذلك ملكاً بغدادياً، منتسباً إلى النسيج الاجتماعي للمدنية. فقد جمع الناصر - في عبارة وكيله العلمي شهاب الدين أبو حفص السهروردي في كتاب **عدالة الأعيان على البرهان** - بين الخلافة والفتوّة والتصوّف[100]، جاعلاً من بركته وروحانيته وعلاقته بالألوهة شأناً ملموساً للعامة، إذ استوعب فيها التصوّف والولاية المرتبة عليها. ومن الجدير بالذكر أن الولاية الصوفية لم تكن وحدها القادرة على اجتراح الكرامات. فالمصادر التاريخية مليئة بأخبار حول كرامات العلماء، ومنهم أحمد بن حنبل الذي نقل عنه أيضاً إنكاره التبرّك بالتمسّح بدنه[101]: فكان أحمد يستشفي بالماء الذي غمست فيه شعرة من النبي، وكان يقرأ على الماء ويشفي به الآخرين، ويشفي المقعدين، وكانت لقبره رائحة طيبة، كما أن سرواله الذي انقطع خيطه عندما كان يضرب بالسياط وقت المحنة عاد وستر عورته بعد أن تمتم شيئاً[102]. وكان غيره يشفي المرضى بقراءة القرآن ثم النفث عليهم من ريقه، ولم تكن الرؤوس المقطوعة لشهداء المحنة عينها لتمتنع عن قراءة القرآن[103].

من الواضح أن الاعتبار الديني للخلافة اعتبار هام ومعقّد. وربما كان الاعتبار السحري المترتب عليه وثيق الصلة بالحركات المهدوية التي لم تكن الدعوة العباسية غريبة عن جوها، والتي تمثلت في ما بعد في حركات، كالفاطمية، وحركة ابن قسيّ، وفي الناحية المهدوية الهامة في بدايات دولة الموحدين[104]. كما أنه من الواضح أن هذه الكارزماتية انتقلت إلى السلطنة، التي ارتبطت بالدين عن طريق الشريعة، لا عن طريق السحر، والواقع أن الشريعة هي ما ربط بين الخلافة والسلطنة المستبدة عليها أو المستقلة عنها كلياً، كالسلطنة العثمانية؛ فليست الخلافة خلافة «تامة» إلاّ في الخلافة الشرعية «وهي قليلة اللبث»، كما قال ابن خلدون[105]، تقتصر على آحاد الخلفاء كعهد الراشدين الذي كان «بالأمور النبوية

---

(100) Angelika Hartmann, *An-Nāsir li-Dīn Allāh, 1180-1225: Politik, Religion, und Kultur in den Spāten Abbāsidenzeit,* Studien zur Sprache, Geschichte, und kultur des Islamischen Orients, n.f.Bd; 8 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975), pp.112-116, and 233ff.

(101) أبو يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٢٨.

(102) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الامام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ١٨٦ - ١٨٧، ٤٨٣، و٥١٣.

(103) أبو يعلى، المصدر نفسه، ج١، ص ٨١ - ٨٢، وج ٢، ص ٢٥٦.

(104) بالنسبة الى الأمر الأخير، انظر: Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun,* vol.2, p.51, and

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ العلامة ابن خلدون**، باعتناء يوسف أسعد داغر (بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٦)، ج ٦، ص ٥٦٢ وما بعدها؛ أحمد بن حسين بن علي بن الخطيب، **الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية**، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، نفائس المخطوطات، المكتبة التاريخية؛ ٥ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨)، ص ١٠٠ - ١٠١؛ عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان، الكتاب الثالث (القاهرة: لجنة احياء التراث الاسلامي، ١٩٦٣)، ص ٢٤٧، و ٢٥٥ - ٢٥٦، و

Dominique Urvoy, «La Pensée d'Ibn Tûmart,» *Bulletin des études orientales,* no.27 (1974), pp.38-39.

(105) Ibn Khaldūn, *Ibid.*, vol.2, p.249.

والأحوال الأخروية أشبه»[106]. أما خارج هذه الأحوال الاستثنائية، فلم يرَ المفكرون المسلمون عدلاً محضاً، بل رأوا دولة شرعية، أي دولة طبيعية تتخذ من الشريعة قانوناً لها[107]، وليست الخلافة «التامة» التي تطبّق «العدل المحض» الآ نظاماً إلهياً، كانت له سوابق ـ في العهد الآدمي، في بعض العهود الرسالية وفي خاتمتها، عهد الرسالة المحمدية ـ وستكون له تتمة وتماماً عند ظهور المهدي، حين تعود الأمور إلى بدايتها حسب النظرة الخلاصية إلى التاريخ التي تسم التصوّر الإسلامي للتاريخ ـ كالتصورات التوحيدية الأخرى[108]. وبانتظار النهاية، تشكّل الخلافة ـ أو بالأحرى النموذج المحمدي والمأثور المديني ـ يوتوبيا على الصعيد العملي، وأسطورة بدء على الصعيد النظري الفقهي وغيره[109]. ولا يسع أهالي الأزمنة الفاسدة ـ فليس التاريخ وانصرام الزمان في التاريخ الخلاصي إلاّ فساداً ـ غير الاقتداء بما فيها من مأثور بقدر ما تسمح الظروف. لقد كانت شخصية النبي القدوة الكبرى في هذا الصدد على صعيد السلوك الشخصي، والتبرك بالأثر، وبناء المبادىء الفقهية. وكانت السلفية بتشديدها على هذا الأثر بالذات اضافة إلى مأثور الراشدين، هي العنصر التاريخي الأساس الفاعل في هذا الاتجاه، الذي نجح في تشكيل التراث الإسلامي السني على هذه الصورة. ولا شك أن تحولات الصورة المحمدية في التراث السلفي ـ وعند ابن تيمية بشكل خاص ـ كانت متأثرة إلى حدّ بعيد بالتصورات الإمامية، ولو كانت ترفض هذه النسبة[110].

المحقّق أن هذا التحول في صورة النبي جاء متزامناً مع بداية الاحتفال بالمولد النبوي (الذي لم يكن من الأعياد في ما سبق)، وفي مواجهة رعاية البويهيين للشيعة في بغداد والاحتفالات بعاشوراء فيها، إذ أمر المطيع قاضيه باتخاذ السنّة النبوية مثالاً[111]. ويجب ألاّ ننسى في هذا المضمار الدور الكبير الأهمية الذي مثّله علي بن أبي طالب والحسين بن علي في سلسلات الصوفية والأصناف وحركات الفتيان والفتوة، ولا في غلبة التشيع على أرجاء كبيرة من بلاد الشام (ومنها مدينة حلب) حتى العصر الأيوبي. فلم يكن غريباً أن ترمي السلفية إلى إعادة تصوير النبي على شاكلة عليّ وسائر الأئمة الشيعة والأولياء. أما في مجال التشريع

---

(١٠٦) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٢٦)، ص ٦٠.

(١٠٧) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٢٣ والفصل ٤.

(١٠٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، الفصل ٣.

(١٠٩) العروي، المصدر نفسه، ص ١١٨ والفصل ٤. وانظر النقاش التفصيلي لهذه النقطة، في:
Aziz Al-Azmeh, «Utopia and the State in Islamic Political Thought,» *History of Political Thought*, no.11 (1990), pp.9-20.

(١١٠) Henri Laoust, *Essai sur les doctrines morales et politiques de Taki-d-Din Ahmad B. Taimiya* (Le Caire: Institut français d'archeologie orientale, 1939), pp.186-195.

(١١١) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والامم**، ج ٧، ص ٦٥.

للواقع، فقد سرت الكارزماتية الدينية في الحكم السلطاني عن طريق السياسة الشرعية التي لا شك في أن الماوردي كان المشرّع الصريح الأول لها في أحكامه السلطانية[112]. فليست الملل «بمنزلة المذاهب والسياسات»، وليست النبوة «نوعاً من السياسة العادلة التي وضعت لمصلحة العامة في الدنيا»، بل إن القول بهذا الرأي قول «جاهلي» حسب عبارة ابن تيمية[113]. ولا بد للملل عند غيبة النبي من يحملها على أحكامها وشرائعها ويكون كالخليفة فيها[114]، خليفة كان أم لم يكن. ويمكن ـ بناءً على ذلك ـ اعتبار السلطان أو الامارة، «ديناً وقرباً يُتَقَرَّبُ بها إلى الله»[115]، ذلك أن ولاية الأمر «أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها»، ويجب الالتزام التام بما ورد في الشرع، وعدم الزيادة عليها أو الانتقاص منها باسم السياسة. ذلك أن «الشريعة هي السياسة الكافية»[116]. ليست السياسة الشرعية إذن شرعاً بموجب السياسة، بل هي حكم غير خلافي بموجب الشرع لا يسوَّغ فيه الخروج على الشريعة باسم السياسة ولا باسم العادة[117]. فجاءت السياسة الشرعية ـ عند الماوردي وابن تيمية وغيرهما ـ خلاصة قرون من الفقه الواقعي ومن ممارسة العلماء القيّمين على الشريعة الذين ضغطوا على الدولة ـ أحياناً بنجاح، وأحياناً دون نجاح ـ لإزالة المكوس وتحريم الخمور والبغاء واصلاح النظم المالية بما يمنع القراض، وغير ذلك[118].

يجتمع في الخلافة السياسة والشرع، اضافة الى الصفة الكارزماتية الدينية والسحرية. وقد رأينا كيف أن المفكرين الإسلاميين أحالوا السياسة على الشرع، وجعلوا من السياسة قياماً على الشرع، اضافة إلى الفكر الزمني الذي استخدموه ليبنوا علاقة السياسة بالدين، أي علاقته بالاستخلاف الإلهي والنبوي، وأوجه الشبه الهامة بين صلة الادارة السياسية بموضوعها وبين صلة الله بعباده. رأينا كيف جرت الايديولوجيا السياسية لغير الفقهاء على التفكير المجازي المرسل الذي يصل السلطان بالله والله بالسلطان. لم تكن الصفة الإسلامية للخلافة متعلقة حكماً بصيغة عقائدية معيّنة، ولو كانت هناك محاولات عدة لالتزام الدولة بعقائد كلامية معيّنة، أشهرها محاولة المأمون والمعتصم إقامة الاعتزال مذهباً كلامياً

---

(112) Henri Laoust, «La Pensée et l'action politiques d'Al-Mâwardî,» dans: Henri Laoust, *Pluralismes dans l'Islam* (Paris: Geuthner, 1983), p.192.

(113) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** (القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٣٢٢)، ج ١، ص ٣.

(114) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol.1, p.415.

(115) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(116) ابن الجوزي، **المصباح المضيء في خلافة المستضيء**، ج ١، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(117) ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام**، ص ٣٩٥ وغيرها.

(118) مثلاً: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ١٨ . وانظر أيضاً بصدد ضرائب الخمور والبغاء وتضمينها في العصرين الأيوبي والمملوكي، وأهميتها الاقتصادية الكبيرة:

Hassanein Rabie, *The Financial System of Egypt, A.H.564-741, A.D. 1169-1341,* London Oriental Series; v.25 (London; New York: Oxford University Press, 1972), pp.119-121.

للدولة[119]، ولعل أكثرها أهمية بالنسبة الى التاريخ اللاحق إلزام الخليفة القادر بالله الناس بعقيدته في العام ١٠١٧ التي تضمّنت موقفاً حنبلياً ذا آثار أشعرية واستتبع اضطهاداً للمعتزلة والشيعة[120]. وكان لقاضي دار الخلافة والحريم، أبو يعلى ابن الفراء المتكلم الفذ المتأثر بالاعتزال، دور كبير في صياغتها[121]، دون إهمال اعتماد الدولة العثمانية الكلام الاشعري عقيدة رسمية للدولة[122]، وقد مثّلت الخلافة مرجعية تامة، فكانت اشارة على النظام والانتظام بصفة عامة، وكانت عقدة النظام وحيّز انتاج الاستمرارية التاريخية والحضارية التي كان الخلفاء والسلاطين والدول مجرد لحظات عابرة في زمانيتها المستديمة، فكانت الخلافة هي المستمر، والسلطنة هي الطارىء؛ ولئن زالت الخلافة أو حُجِرَ على صاحبها أو استبد عليها، فإن استمرارية النظام العام والمرجعية الحضارية التي مثّلته أمر ضمنه استمرار الشريعة علماً على النظام العام. وهذا أمر يجعل لزاماً علينا النظر في أمر الشريعة، والقيّمين عليها من العلماء.

يصار في ايلاء الشريعة الأولوية في النظام العام واقامتها علماً على ضبط انتظامه، إلى جعل القانون ممثلاً عاماً للكارزماتية الدينية، على الأقل على الصعيد الرسمي الذي مثّله العلماء. وكان هذا أمراً أشار إليه العلماء دون كلل. فخطب ابن خلدون عند توليته المدرسة القمحية في القاهرة أن الله جعل العلماء للملّة «حفظة وقواماً، ونجوماً يهتدي بها التابع، واعلاماً يقربونها الدراية تبياناً وإفهاماً، ويوسعونها بالتدوين ترتيباً وأحكاماً وتهذيباً لأصولها وفروعها ونظاماً»[123]. وأعلن أحد قضاة الأندلس أنه «لا شرف في الدنيا بعد الخلافة أشرف من القضاء»[124]، جاعلاً من العلماء ورثة الخلافة، ومعبِّراً عن رأي متواتر مفاده أن العلماء ورثة الأنبياء. وعبّر ابن تيمية[125]، عن واقع التاريخ تعبيراً أقرب من واقع الفكر الفقهي العملي، عندما قال إن صلاح الناس منوط بصلاح أولياء الأمر، وإن هؤلاء منقسمون إلى صنفين، الأمراء والعلماء، وإن باتحادهم يكون الصلاح وبانفصالهم الفساد.

تشير هذه الأقوال إلى أمر تنبغي مناقشته قبل الانصراف إلى معالجة علاقة الشريعة

---

(١١٩) انظر: Dominique Sourdel, «La Politique religieuse du calife abbaside al-Ma'mûn,» *Revue d'études islamiques,* no.30 (1962), pp.27-48.

(١٢٠) النص في: ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والامم**، ج ٨، ص ١٠٩ ـ ١١١، ١٦١، ٢٦٨، ٢٧٧، و ٢٨٧ ـ ٢٨٩.

(١٢١) أبو يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٩٧، و ١٩٩. حول أثر الاعتزال على حنابلة القرن الخامس الهجري، انظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies,* pp.216-217.

(١٢٢) طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، تحقيق بكري وابو النور (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ج ١، ص ٤١١.

(١٢٣) ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، ص ٢٨١.

(١٢٤) النباهي، **تأريخ قضاة الأندلس أو المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢.

(١٢٥) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، ص ٧٥، و ٧٩.

بـالدنيـا، وهو وجـود طائفـة هي العلماء. يستفاد من الأقـوال التي سقناهـا إلى وجود طـائفـة معنوية، وسنبين أن لهذه الطائفة المعنوية متعلقات اجتماعية وسلطوية لا قيـام لها الآ بهـا. أما القول ان «إسلامنا» ينكر السلطة الـدينية، وإن أي تضـافر للسلطتـين الدينيـة والسياسيـة في تاريخ الإسلام لم يكن «واقعنا المشرق ولا تراثنا التقي»[١٢٦]، فإنه من باب الكلام القـائم على التمني على واقع التـاريخ بـدلاً من قراءتـه، وافتراض أن مـا يتم تمنيه عـلى الماضي هـو الأمر المحقق، الأكثر صدقاً وعدلاً. وأما الأخذ مع السـيد رشيد رضا بأن الإسلام لا يعرف السـلطة الـدينية، وبـأن ما شهـده تاريخه من هذه السـلطة ليس إلاّ تقليـداً للرئـاسـة الـروحيـة عنـد المسيحيين[١٢٧]، فهو مأخذ لا يقـدم ولا يؤخر، فليس من شـك في أن المسلمين الخـارجين من البداوة اقتبسوا مؤسسات دينية وغيرها من الشعـوب والحضارات التي أقيم الإسـلام التاريخي في كنفها، ولكن هذه المؤسسـات توطّنت، وأصبحت بمـر الزمن مؤسسـات الاسلام بقيـاسها على التاريخ. ليس في الأمر خروج عن «طبيعة» مزعومة للاسـلام: فالاسـلام دين كغيره، لا يقوم دون مؤسسة دينية، لأن في انعدام هذه المؤسسة خروج عن الطبـائع الاجتـماعية للدين. فالمؤسسة الدينية في أمكنة وأزمنة معلومة تقوم على استمرارهـا فئة متخصصـة، كما تقوم هذه الفئة على مؤسسات ثقافية وفكرية واجتماعية معينة لا انفكـاك لها عنهـا، مؤسسات تجعـل من انتاج المادة الدينية وتوزيعها - من رموز وطقوس وعقائد - أمراً مستمراً ومتجـانساً إلى الـدرجة التي تسمـح بها ظـروف التحول التـاريخي[١٢٨]. هناك مستمـر فكري وخيـالي أكيد بـين فكرة الـروحانيـة بشكل عـام وتجلياتهـا في كائنـات شتى، والنظرة المنفعيـة مباشرة، السحـرية، إلى الدين، وفكرة الألوهية المرتبطة بالعبادة والمتصلة بـالنفعية بصفـة غير مبـاشرة. لا يتم التحول بـين اللحظة الأولى للدين واللحـظة الثانيـة، الآ بوجـود الكهنـوت[١٢٩]. صحيـح القـول إن العقيدة الإسلامية في البداية كانت بسيطة. ولكن هذا لا يجب أن يدعونا إلى الذهـاب إلى أن هذه البساطة استتبعت غياب الكهنـوت عن الإسلام المبكّـر[١٣٠]، فالإسـلام المبكّر كـان مجال طـاقات كـارزماتيـة كبيرة، ولا بـد أن انتشار الإسـلام الأول تمّ على أيـدي دعاة اتخـذوا من وسائل الاتصال المتوافرة آنذاك واسطة أساسية لدعـوتهم، ولم تكن هذه الـوسائـل إلا مناهـج

(١٢٦) عمارة، **الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص ٦٣ - ٦٤.

(١٢٧) محمـد رشيد رضـا، **شبهـات النصـارى وحجـج الإسـلام** (القـاهـرة: مـطبعـة المنـار، ١٣٢٢/ ١٩٠٤)، ص ٧٣.

(١٢٨) إن الكتـابات حـول علم اجتماع الـدين كثيرة، ويكفينـا هنا التنـويه بشكـل خاص بـالدراسـتين التـاليتـين: Pierre Bourdieu: «Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber.» *Archives européennes de sociologie*, vol.12, no.1 (1971), pp.3-21, et «Genèse et structure du champ religieux.» *Revue française de sociologie*, no 12 (1971), pp.295-334.

(١٢٩) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, translated by C.Roth and C. Wittich (Berkeley, Calif.: Los Angeles: University of California Press, 1968), pp.424-426, 400, and 432, and Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, pp.163-164.

(١٣٠) حسين أحمد أمين، **حول الدعوة الى تـطبيق الشريعة الإسـلامية** (بـيروت: دار النهضة العـربية، ١٩٨٥)، ص ٩٦.

إيصال الخطاب الديني التي قامت آنذاك عند الكهّان. ثم إن الإسلام المبكّر قام في مواجهة وضع ذي ثوابت دينية صلبة، وكان على حَمَلة هذا الدين محاربة هذه الثوابت، ولم تكن هذه المحاربة ممكنة بترداد التقريرات العقائدية البسيطة. وأخيراً، نشك شكاً شديداً، في مضامين مفهوم «البساطة» في العقيدة، ونعتقد أن «دين العجائز» أمر أكثر تعقيداً بكثير في وقائعه السوسيولوجية والثقافية مما يقال في العادة(١٣١).

لم تهتم الدراسات التاريخية بهذا الأمر الاهتمام الكافي، وليست دراسة التاريخ الاجتماعي والثقافي للإسلام إلا في بدايات عهدها. ولكن لدينا الكثير من المؤشرات الاجتماعية على وجود فئة اختصت بعلم الدين وتوابعه، أي القضاء والعبادة. فهناك أسر اختصت في هذا الأمر، واستمرّت على هذا الاختصاص لفترات طويلة، مما يشير إلى تداخل بين المؤسسات الاجتماعية ومؤسسة الدين، أي وجود الثانية في تضاعيف الأولى؛ يخبرنا أحد مؤرخي المذهب المالكي إلى وجود أسرة آل حماد بن زيد التي قادت المذهب المالكي بالقضاء والثروة في العراق منذ منتصف القرن الثاني حتى أواخر القرن الخامس الهجري(١٣٢)، ولدينا أخبار عن آل الشهرزوري الذين تولوا القضاء في الشام والجزيرة في القرنين الخامس والسادس(١٣٣)، كما لدينا أخبار وافية عن بني صَصْرَى الذين توارثوا العلم والقضاء في دمشق في منتصف القرن الخامس الهجري حتى أواخر القرن الثامن(١٣٤)، وعن بني جماعة، كبار الارستقراطية العلمية في مصر والشام في العهد المملوكي(١٣٥)، وعن الأرستقراطية العلمية الحنبلية في دمشق (بنو قُدامة وبنو المُنَجّى)(١٣٦). ولم يتخلّف المغرب بالطبع عن هذا الأمر، ولعل أحد أفضل الأمثلة على ذلك كان بنو مرزوق(١٣٧) ـ هذا وتجب الاشارة أيضاً إلى آل الشيخ في العربية السعودية. تشير الدراسة التفصيلية الوحيدة التي تمّت حول الموضوع هذا لفترة سابقة على عصر المماليك ـ وهي دراسة حول نيسابور، كبرى مدن خراسان وإحدى أهم حواضر دار الاسلام ـ إلى وجود جماعتين ارستقراطيتين في المدينة، استندتا إلى احتكار الشرع والحكم والعلم ـ وكان العلم أحد الاختصاصات الأساسية لنيسابور التي أنتجت بعض أهم

---

(١٣١) Aziz Al-Azmeh, «Orthodox and Hanbalite Fideism,» *Arabica*, no.35 (1988), pp.253-266.

(١٣٢) برهان الدين ابراهيم بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** (مصر: [د. ن.]، ١٣٥١)، ص ٩٢.

(١٣٣) شمس الدين أبو العباس أحمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق احسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٦٨، وما بعدها.

(١٣٤) William Brinner, «The Banû Sasrâ: A Study in the Transmission of Scholarly Tradition,» *Studia Islamica*, no.7 (1960), pp.167-195.

(١٣٥) Kamal Salibi, «The Banû Jamâ'a: A Dynasty of Shâfi'î Jurists in the Mamlûk Period,» *Studia Islamica*, no.9 (1958), pp.97-109.

(١٣٦) Henri Laoust, «Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides,» *Revue d'études islamiques*, no.28 (1960), pp.38ff.

(١٣٧) M. Hadi-Sadok, «Ibn Marzûk,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, prepared by a number of leading orientalists, 4 vols. new ed. (London: Luzac; Leiden: Brill, 1960), vol.3, pp.865-868.

التطورات في علم الكلام وفي نظرية التصوّف. كما عضدت هذه الطبقة الارستقراطية المنقسمة على نفسها (إلى شافعية وحنفية) سلطانها القانوني والروحي، بملكية كبيرة للأرض اعتمدت عليها في صلاتها بالدولة وببقيّة المجتمع[١٣٨]. وكان ان جاء العهد السلجوقي فقضى على هذه الاستقلالية الاجتماعية وألحق المؤسسة العلمية ـ الدينية بالدولة في إقامته المدارس وانتاج المثقفين من قبل الدولة مباشرة، مما جعل الارتباط بين العلماء والمجتمع ارتباطاً أوسع وأضيق في آن: فهو أوسع لأن المدارس كانت تؤمّن للطلبة أمور المعيشة على نفقة أوقافها، مما مكّن الدراسة للكثيرين من ذوي الأصول المتواضعة أو الفقيرة، وأضيق لأنها جعلت من مؤسسة العلم ـ أي القضاء والعبادة ـ مؤسسة قائمة على فئة مهنية تامة الاكتمال الاجتماعي والمؤسسي الذي احتوته المدارس مستثنية ما خرج عن إطار هذه المدارس[١٣٩]. ليس معلوماً ما إذا كان للوضع النيسابوري ما ضارعه في المدن الأخرى، وما إذا كان لرؤساء البلد في دمشق، مثلاً، في فترات الحكم الذاتي القصيرة التي سبقت العهد السلجوقي أية صفة دينية. وهذا أمر لا يمكن البتّ فيه الاّ بعد التقصيّ التاريخي التام. أما المؤكد، فهو أنه بعد العهد السلجوقي وتأسيس المدارس ـ وكانت أولاها في نيسابور وأشهرها النظامية في بغداد ـ قامت مؤسسات علمية ـ دينية مستقلة عن النسيج الاجتماعي، ولو اندرجت في أسس عمله، وانضوت تحت رعاية الدولة واندرجت في البنى العائلية. قد سبق أن قدّمنا بعض النماذج على المأسسة العائلية هذه. أما قبل العهد السلجوقي، فقد كان العلم مؤسسة خاصة إلى حدود أكبر، وكانت الأسرة هي الإطار المؤسسي الأساسي لها خارج إطار القضاء، وكانت هذه المؤسسة موضوعاً لدراسات تفصيلية أشارت إلى الانشطار التراتبي في مؤسسة العلم والدين إلى حلقات عليا لا يصل إليها، إلاّ نادراً، من لم يتصل بها اتصالاً عائلياً. فكان القضاء حكراً على فئات اجتماعية عليا، يتم اختيار أفرادها من قبل السلطان. أما الدرجات الأدنى ـ كالنيابة وإمامة المساجد الصغيرة ـ فكان أعيانها يُخْتارون من قبل القاضي نفسه ويرتطمون بسقف للترقية نادراً ما تم تجاوزه[١٤٠]. واستمر هذا التراتب، وخصوصاً في الشام، وفي حدود أضيق في مصر، على امتداد العهد العثماني، وكان أن ارتبط علماء مصر بالريف وبأرباب الحرف[١٤١]، أكثر من زملائهم الشاميين الذين كانوا أكثر بعداً عن الفئات الدنيا من المجتمع.

فرّق أحد كبار فقهاء العهد المملوكي بين العلماء وأرباب الوظائف[١٤٢]، فكان من

(١٣٨) Richard W. Bulliett, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History,* Harvard Middle Eastern Studies; 16 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), pp.25-26, and 62ff.

(١٣٩) Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies,* pp.211ff.

(١٤٠) Bulliett, Ibid., pp.54ff; C.F. Petry, *The Civilian Elite in Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971), pp.226, 229, and passim, and John E. Mandaville, «The Muslim Judiciary in Damascus in the Late Mamluk Period,» (Unpublished Ph.D. Dissertation, Princeton Unversity, 1969), pp.8, 10-13, and 41.

(١٤١) André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au xviiie siècle,* 2 vols. (Damas: Institut français d'études arabes, 1973-1974), 419-424.

(١٤٢) تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق د. و. ميرمان (لندن: [د. ن.]، ١٩٠٨)، ص ٩٤ وما بعدها، و ١٤٥ وما بعدها.

العلماء المحدّث والنحوي وغيرهما، ومن أرباب الوظائف القاضي والمحتسب والمدرّس وغيرهم. لا شك في صحة هذا التفريق، بل كان لأرباب الوظائف أزياء اختصوا بها واختلفوا بها وافترقوا فيها عن الآخرين[١٤٣]. ثم إن الوظيفة العليا كانت تستصحب سلطة اقتصادية كبيرة وثروة واسعة وجاهاً كبيراً، بالإضافة إلى السلطة الثقافية والقانونية. فكان ابن خلّكان قاضياً للشام من العريش إلى الفرات، وناظراً لجميع أوقاف الشام، ومدرّساً في سبع مدارس في آن واحد[١٤٤]. واجتمعت لدى ابن بنت الأعزّ من الوظائف قضاء القضاة بمصر، وخطابة الأزهر، ونظر الخزانة، ونظر الأوقاف، ومشيخة الشيوخ ونظر التركة الظاهرية (نسبة إلى بيبرس)، إضافة إلى عدة مناصب تدريس[١٤٥]، وإن كان بدر الدين ابن جماعة أوّل من اجتمعت له مشيخة الشيوخ، وقضاء القضاة، وخطابة الخطباء[١٤٦]. كما استفاد أرباب الوظائف من الالتزامات الضريبية التي استمرت حتى نهاية العهد العثماني[١٤٧]، حتى أن قاضياً بفاس في عصر ابن خلدون اختار لجرايته مكس الخمر[١٤٨]. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن الجهاز كان فاسداً في الأساس، بل كان مجالاً للأخذ والرد بين السلطة وأرباب الوظائف. وهناك أمثلة كثيرة على الاستقامة ومقاومة الدولة، كما توجد أيضاً أمثلة على فساد ضمائر وتآلب بين العلماء وأهل السلطان لبيع الأوقاف، وغير ذلك من الأمور المخالفة للشريعة[١٤٩].
على الرغم من صحة التميز بين العلماء وأرباب الوظائف، فإن الأكيد أن كل أرباب الوظائف كانوا من العلماء، وأن العلماء لم يكونوا نتاجاً لفاعليات اجتماعية بحتة. بل مؤسسات علم رسمية متمايزة عن المجتمع، أعدّت العلماء واستصفت الدولة منهم أرباب الوظائف تبعاً لأسس اجتماعية وسياسية. إن الجهاز الاداري للهيئة الدينية ـ القانونية يشكّل بكل المعايير التاريخية والسوسيولوجية، كنيسة دولة يترأسها قاضي القضاة، وينتمي إليها القضاة، ونواب القضاة، ومن يعيّنهم القضاة في الوظائف العبادية من إمامة وخطابة، وفي الوظائف الادارية، كهيئات إدارة الأوقاف، وجباية ماليتها، والتصرف بأموال الأيتام والقصّر، والقيام على أملاك الأوقاف بالصيانة والخدمة، والإشراف على الهيئات التربوية المتعلقة بهذه المؤسسة، أي المدارس ودور الحديث، والنظر في أمور أوقافها وترتيباتها التربوية وتعيين مدرسيها ومعيديها، ثم الإشراف العام على حسن سير الأمور في المؤسسات العبادية الصوفية، أي الطرق والمباني العبادية والتربوية التابعة لها كالخوانق والروابط، والمصادقة على انتخاب شيوخها.

---

(١٤٣) أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الانشا**، ١٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ ـ ١٩١٩)، ج ٤، ص ٤١ ـ ٤٣.

(١٤٤) المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ج ١، ص ٤٦٥.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٧٣.

(١٤٦) النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، تحقيق جعفر الحسني (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٤٨)، ج ٢، ص ١٥٦.

(١٤٧) Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au xviiie siècle*, pp.425-426.

(١٤٨) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol.2, p.300.

(١٤٩) المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ج ٢، ص ٣٦٢، ٤٤٢ ـ ٤٤٣، ج ٣، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢، و ٣١٩، والسبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

سيطرت الهيئة الدينية ـ القانونية، إذن، على نظم التربية والعبادة والقانون، تماماً كما سيطرت الكنيسة عليها في أوروبا حتى انفصال الدولة عنها تربوياً وقانونياً. وقد ابتدأت هذه السيطرة الإدارية التامة وشبه التامة منذ العهد السلجوقي في بغداد وتجلياته غرباً ـ أي في العهود البورية والزنكية والأيوبية في الجزيرة والشام، وفي العهد الأيوبي في مصر ـ واستحكمت في العهد المملوكي برعاية حاسمة من الدولة وكبرائها، ثم استمرت وبإحكام أكبر وترتيب ونظام أتم في الدولة العثمانية، إلى أن انفصلت الدولة العثمانية ثم الأقطار العربية المستقلة عن كنيستها انفصالاً تربوياً وقانونياً مما سنحكيه في كلامنا على العلمانية في الفصل القادم. أما في المغرب، فقد تأخرت هذه التطورات عن المشرق بعض الشيء وتأسست بحزم في العهدين الحفصي والمريني. ولو كانت لها بدايات متعثرة في العصر المرابطي والموحدي المبكر، ثم استمرت بشكلين ذَوَيْ خصوصيات، تبعاً للنموذجين العثماني والشريفي(١٥٠). إن صلة الحاضر العربي أو بالأحرى الماضي العربي القريب الذي داهمته الحداثة العالمية، ليست صلة بالمدينة الراشدية ولا بدمشق العمرية، بل بتراث مملوكي وعثماني على صعيد الدين والقانون والتربية، وبتراث سلطاني على صعيد السياسة. وهذا ما حدا بنا في الصفحات السابقة إلى التشديد على العهدين المملوكي والعباسي المتأخر الخلافي/ السلطاني، لأن فيهما البدايات الفعلية لبدايات عصر الحداثة العربية. أما صدر الإسلام، فهو بداية متخيَّلة، موهومة أو مرتجاة. فكل كلام على «الأصالة» ينبغي أن ينظر إلى الأصول الفعلية وليس إلى أصول وهمية. فأصولنا الفعلية اليوم، إن لم تكن في الحداثة العالمية، فهي في النظم المملوكية والعثمانية.

عملت المؤسسة الدينية ـ القانونية بموجب الآليات الاجتماعية والاقتصادية التي ذكرناها في الفقرات السابقة. ولكن سيطرتها لم تكن، سيطرة ادارية فقط. بل كانت لهذه السيطرة الادارية، كما في تاريخ الكنائس الأوروبية، ذراع معنوية أساسية قائمة على تمثيلها سلطتين مرتبطتين أشد الارتباط:

١ ـ سلطة الدولة ـ وكانت الدولة هي القائمة على تعيين كبار أعضاء هذه الهيئة كالقضاة، وهي المنفِّذة للأحكام الصادرة عنها.

٢ ـ سلطة الدين الكارزماتية التي يمثّلها أعضاء الهيئة الدينية ـ القانونية بقيامهم على الشريعة ـ علامة الكارزما واسمها ـ في شقّيها القانوني والعبادي. كانت المدارس والمؤسسات الشبيهة بها والأضيق اختصاصاً كدور الحديث التي كثرت في دمشق خصوصاً منذ العهد

---

(١٥٠) حول بدايات المدارس في المغرب والسياسات المتعلقة بها، انظر: أبو عبد الله بن مرزوق، **المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن**، تحقيق م. ليفي ـ بروفنسال، في: *Hésperis*, vol.5, no.4 (1925), pp.19-20. وملاحظات، شهاب الدين العمري، **وصف أفريقية والاندلس**، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب (تونس: [د.ن.، د.ت.])، ص ٩٠٧، و

Maya Shatzmiller, «Les Premiers mérinides et le milieu religieux de Fès,» *Studia Islamica*, no.43 (1976), pp.115-116, and Robert Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les hafsides des origines à la fin du xv siècle*, 2 vols. (Paris: Adrien - Maisonneuve, 1940-1947), vol.2, pp.287ff.

الأيوبي - الحيزات التي ربّت أعضاء هذا السلك الكهنوتي - القانوني، وجعلت من العلم الذي تلقّوه فيها تراثاً من جهة، وواقعاً للثقافة العالمة من جهة أخرى[151]. وكانت المدارس أيضاً الحيّزات التي جعلت من هذا التراث تراثاً ملزماً للمجتمع بإلزام رسمي قد لا يكون متطابقاً مع الثقافات الفعلية، الشفوية، التي قامت في هذا المجتمع. لقد استنسخت العملية التربوية داخل المدارس بنى التراتب العمودي المطلق الذي رأيناه في السلطة. فكانت السلسلة المفضية من المدرّس إلى المعيد إلى الطالب أو الفقيه قائمة على تمايزات مرمّزة سلوكياً، متجهة نحو تثبيت البنية الهرمية اجتماعياً، واستنساخ نمطها السلطوي علمياً. فإن التفتنا إلى كتب التربية نرى، على سبيل المثال، أن العملية التربوية متكئة على بنية بسيطة من الإلقاء والتلقي أو الحمل، وأن التقنية التربوية تقوم على تثبيت المراتب داخل العملية التربوية الحيّة، من مقامات للجلوس والزّي. ونحن نلحظ أيضاً أن عدم المقدرة على التلقي الجيد للعلم لم يكن يعزى إلى تقنيات التربية ذاتها، بل إلى مؤثرات سحرية لا علاقة لها بالتربية، مثل أكل الكزبرة الخضراء، والنظر إلى رجل مصلوب، ورمي القمل الحي على الأرض[152]. لا يبدو أنه كان لنقد ابن خلدون أو غيره للتقنية الفعلية للتعليم أثر يذكر، فإن العملية التربوية كانت جملة من الآداب التي ينبغي الالتزام بها لا ترتبط بمحتوى المادة الداخلة في عملية التربية، بل كانت في المقامات الاجتماعية والثقافية - وأخيراً السلطوية - التي تفصل ما بينها عملية التعليم وعملية التعلم. ما كان التعليم الاّ نقل البضاعة العلمية كاملة - وهي نصوص معيّنة - من موقع إلى موقع. بمعنى أن العملية التربوية تقوم، إذن، على مراقبة الانتقال التام للبضاعة العلمية من مكان إلى مكان، وهي مراقبة ذات مسوّغات تقنية أكيدة في عصر ما قبل الطباعة حينما كان النقل التام والنسخ المعتبر المراقب للنصوص المخطوطة شأناً كبير الأهمية. ولكن الوضع التقني هذا لم يكن وحده العامل الأساسي، فقد وجدت ثقافات وأنماط اتصال شفهية لم تعر الاهتمام للدقة التقنية بقدر إيلائها الاهتمام لجملة من الثوابت في الخطاب تؤدي إلى انتاج نصوص تتغير مع الزمان مع محافظتها على القوالب نفسها؛ كالشعر الجاهلي، والشعر العامي، والملاحم، وغيرها[153]. كان الحرص على الدقة النصّية من باب الحرص على سلطة ذات مسمّى نصّي: النص التأسيسي (القرآن والحديث)، والنص التراثي الذي يقوم باسم هذا النص التأسيسي، أي النص الفقهي أو التفسيري أو خلافه. ولذلك فلم يخطىء ابن خلدون قط بل أصاب عين الحق عندما شبّه التربية بتعلم الصنعة التي يتدرج فيها الفرد من كونه صانعاً إلى أن يصبح معلّماً: ففي الاثنين يصار إلى التدريب على اكتساب ملكة

---

(١٥١) نستند في ما يلي الى التحليل المتضمن في:

Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, pp.223ff.

(١٥٢) مثلاً: أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، أدب الاملاء والاستملاء، تحقيق م. ميسويلر (ليدن: [د. ن.]، ١٩٥٢)، وبرهان الإسلام الزرنوجي، تعليم المتعلم: طريق التعلم، تحقيق مروان قباني (بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٨١)، ص ٥٧ - ١٣٣.

(١٥٣) انظر: Michael Zwettler, *Th Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (Colombus: Ohio State University Press, 1978), and Eric Alfred Havelock, *Preface to Plato* (Oxford: Basil Blackwell, 1963).

تقنية[154]، وليس على اكتساب القدرة على الابتكار، فالطالب يحصل في النهاية على مجموعة من الإجازات التي تؤكد معرفته النص أو النصوص المشمولة بالإجازة، أي على شهادة باكتساب جملة مهارات أو مهارة واحدة. والملفت للنظر هنا أن الإجازة كانت تُمنح على أساس من الإقراء والقراءة الشفوية لنص مكتوب، ولهذا الأمر دلالات، لعل أهمها علاقة السلطة التي تثبتها الشفوية بين المتعلم والمعلم وعلى حساب النص الأصلي. فإن صفة الإشراف على صحة النقل النصي ليست سلطة محايدة، خارجة على هذا النقل، بل هي السلطة الناقلة بذاتها. فالاشراف ليس اشراف سلطة لا اسم لها بل اشراف سلطة تربوية شديدة التعيين والحضور ممثلة بالشيخ المدرّس الذي يضع نفسه في موقع محوري بين النص الأصلي وبين متلقيه. صحيح أن الشيخ يؤكد برقابته أوليّة النص موضع التلقي وسلطة التأسيسية للعلم. ولكن هذا يعني أيضاً أن الشيخ هو من يضفي هذه الأولوية وهذه السلطة التأسيسية، على النص الأساسي، فهو بوجوده ممثلاً للهيئة الدينية ـ القانونية في صورتها العلمية، يزكّي هذه الأولويّة. بل إن هذه الصفة ـ أي الأولوية ـ تزول إن لم تكن هناك المؤسسة التي تؤكدها، وتحافظ عليها، وتصونها من الفساد والغياب. ولذلك، فإن الحواشي والتعاليق والشروح والمختصرات لم تكن زيادات لا فائدة منها، بل كانت شكل حضور العلم بالنصوص الأساسية في اللحظة الراهنة التي تمّت فيها تلك الشروح وغيرها. فليست البدايات، كما رأينا، هي البدايات بالفعل، بل ان لكل بداية، كالقرآن، وكقواعد اللغة، صفة معاصرة لا نصل إليها الا بالتفسير أو بالأرجوزة أو الألفية. وإذا كان للماضي أولوية معنوية أو مبدئية وشعائرية على الحاضر، فإن للحاضر عليه أولوية فعلية يمثّلها الشيخ المعلّم نيابة عن الهيئة العلمية والمؤسسة الدينية ـ القانونية ذات السلطة الفعلية في الحاضر.

قامت العملية التربوية، إذن، على توكيد المرجعية النهائية لسلطتين لا انفكاك للواحدة منهما عن الأخرى ـ سلطة النص المؤسس الاسمية، والسلطة الفعلية للهيئة الدينية القانونية الكهنوتية. كانت السلطة الكهنوتية هنا هي واسطة الحاضر، من طلبة علم وطلاب حقوق في المحاكم الشرعية، وواسطة أصول اكتمال الحاضر، أي أصول العلم والتفقه به وأصول الشريعة. فإذا كان التعليم والتعلّم ربطاً لمعرفة اليوم، بواسطة المؤسسة التعليمية، بأصول هذه المعرفة في القرآن والحديث والعربية، كان الحكم الجاري في المحكمة شأناً يربط وقائع اليوم المختلة بأسس تعمل على استقامتها، أي على مجاراتها للشرع. فما هو الشرع، وكيف يتم التوصل إلى أحكامه، وربط العالم بالنموذج الذي يتم للعالم درجة الكمال الممكنة التي تجعل من نظامه العام نظاماً شرعياً تشرف على سويته وعلى صوابه المؤسسة الدينية ـ القانونية؟[155].

---

(154) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun,* vol.2, p.376.

(155) نعتمد في ما يلي على:

Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, pp.86-95, and Aziz Al-Azmeh, «Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality,» in: Aziz Al-Azmeh, ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (London; New York: Routledge, 1988), pp.250-265.

يتولد لدى المتابع للخطاب السائد اليوم حول الشريعة الانطباع بأنها جملة معلومة من الأحكام التي يمكن أن تطبّق أو أن تُهمل، وأنها مجموعة من القواعد الواضحة المعالم، التي يمكن التعرّف إليها بداهة، وكأنها جملة من القوانين المدونة الملزمة، أو على الأقل جملة من القواعد العامة التي تُطلب مفاتيحها من القيمين على الشريعة، أي الفقهاء. أما واقع التاريخ، فهو لا يشير إلى أمور شرعية بالأصالة، بل إلى أمور شرعية في حكم التراث. يشير التاريخ إلى أن للشريعة تاريخاً. ولعل التواريخ الأولى لها كانت في علاقات النسخ القرآنية. فلم تأتِ التشريعات المتعلقة بالوراثة وبالمتعة في القرآن نتيجة تحول النص عن رأي إلى آخر، بل نتيجة تطورات سياسية واجتماعية عملت على تحويل النص من صفة إلى أخرى؛ بل استخدمت الآيات القرآنية المختلفة والمتضاربة لتسويغ تناقضات في أحكام وضع الأراضي المفتوحة عنوة، التي اعتبرت غنيمة أيام النبي، وفيئاً أيام عمر[١٥٦]. هذا شأن طبيعي في التكوين الاجتماعي والسياسي للنصوص. ولكن التاريخ المبكر للشريعة لا يستغرق الا جزءًا صغيراً منها، فقد جاءت التشريعات الأخرى - خارج بعض التشريعات العقابية والعائلية والعبادية - في فترات لاحقة ما زال تاريخها المضبوط مجهولاً؛ جاءت هذه على صيغة أحاديث استقر عليها العمل، فباتت خارج النطاق الفعلي للنقد التاريخي. صحيح ما قاله ابن خلدون، ان البخاري ومسلم جمعا المُجْمَع عليه، وأن الترمذي وغيره من أصحاب الكتب الستة جمعوا ما توفرت فيه شروط العمل[١٥٧]، وأحسن فخر الدين الرازي في قوله إن البخاري وغيره لم يكونوا من العالمين بالغيب بل اجتهدوا بقدر الاستطالة، وان غاية ما يمكن المرء فعله أن يحسن الظن - الظن بجامعي الحديث كما بالصحابة الذين طعن بعضهم ببعض طعناً شنيعاً[١٥٨]. تشير هذه الأقوال إلى احدى أهم الوقائع المتعلقة بهذا الاصل من أصول الشريعة - الحديث - وهو أن صحة الأحاديث وإلزامها ليست بالأمور اللازمة عن صحتها التاريخية، بل عن التصديق الذي حملت عليه من قبل الإجماع، أي من قبل فاعلية سياسية في الأساس[١٥٩]. فالتصديق بصحة الأحاديث أمر ناجم عن التصديق بنقله، أي بالنسب الذي يدّعيه الناقل لهذا الحديث: أي أن الحديث تصديق بالسلطة القاهرة للتراث القائم باسم إجماع قام في تاريخ مضى دون أن يصار إلى التأكد منه. ولذلك أضاف الرازي أنه يرفض

---

(١٥٦) David S. Powers, *Studies in the Qur'ân and Hadîth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1986).

وقارن بالنسبة الى المتعة: محسن الأمين، **الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة**، ط ٢ (بيروت: دار الزهراء، ١٩٨٥)، ص ٤٨ وما بعدها. أما بالنسبة إلى الأراضي المفتوحة عنوة، فانظر: أبو عبيد القاسم الهروي بن سلّام، **الأموال**، تحقيق محمد خليل هراس، ٤ ج في ١ (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨)، ص ٨٥ - ٨٦.

(١٥٧) Ibn Khaldûn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol.2, p.399.

(١٥٨) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **أساس التقديس** (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨)، ص ٢٠٦ - ٢٠٨.

(١٥٩) انظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, pp.162-164.

الأخبار التي تعارض ما يُفترض أن يكون صحيحاً على الرسول وغيره[160]. وللسبب نفسه، نبّه الفقهاء، ومنهم كبار نقّاد الحديث، إلى ضرورة عدم التشدّد في الذمّ، وقدّموا التعديل على الجرح «وإلاّ فلو فتحنا هذا الباب، أو أخذنا تقديم الجرح على إطلاقه، لما سلم لنا أحد من الأئمة»[161].

يقوم تصديق الحديث على تصديق تراث، ويتمثّل هذا التراث في كل آن في من يحمله، أي في المؤسسة الدينية القانونية، القائمة في المدارس والمذاهب، والمتوسطة بين عباد الله ومصادر الشرع، المسيطرة على العباد بمعرفتها للشرع، وعلى الشرع بإشرافها على صحته. ولعل تشدد أبي حنيفة في شؤون الحديث وقبول نصوصه لم يكن عائداً إلى تفضيله الرأي على الحديث الموثوق به، بل كان دليلاً على ضعف الحديث بعامة، ومؤشراً على وقائع بدايات الشريعة المستنفدة إلى الحديث، من أنها قائمة أساساً على الرأي[162]، الذي اتخذ في ما بعد صورة التأسُّس على الحديث بموجب المتطلبات الفقهية التي عبّرت عنها أصول الفقه لدى الشافعي. فقد قامت أصول الفقه عند الشافعي على أسس أكثر ملاءمة للوحدة الثقافية والقانونية للوضع الامبراطوري الذي ثبت في عهده، بعد أن كان الفقه موزعاً إلى تراث شامي وتراث عراقي وآخر مديني، وإلى سنّة حية نُسب البعض منها إلى النبي والبعض الآخر نُسب إلى الخلفاء الراشدين، ثم الأمويين. فتحوّل التراث المحلي إلى حديث، واستقرّت هذه النسبة بالإجماع، وأضحت تراثاً فقهياً، دُوِّن في الصحاح والمسندات أو استُخدم في الفقه، ولو انه استثني أحياناً من هذه الكتب الستّة.

وكما أن للتشريع القرآني تاريخاً، وكما أن للتشريع بموجب الحديث تاريخاً أيضاً، أي هناك تاريخان يغيبان عن الفقه الذي يرجع التراث إلى بدايات لم يُصَرْ إلى التحقق منها، فإن لما تبقى من الفقه أيضاً تاريخاً قائماً باسم بدايات ـ قرآنية، ومجتناة من الحديث ـ تقام الصلة بين مفرداته، أي الأحكام، وبين أصوله، أي القرآن والحديث، على اعتبار يسمّى القياس. ليس القياس مقايسة منطقية فعلية قائمة على اعتبار تام، عدا ما يرد في الابستيمولوجيا الفقهية التي يطلق عليها اسم علم أصول الفقه. فالقياس ربط أصل (نص قرآني أو من الحديث) بفرع وإجراء حكم الأول على الثاني. لن نتناول هنا النقد المنطقي لهذه العملية[163]، وما لدينا من متسع الآن منصرف إلى التأكيد أن الرابط بين الفرع والأصل ليس

---

(١٦٠) الرازي، المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(١٦١) تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ٢ ج في ٢ مج (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٩ وما بعدها، وأبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الاعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ** (دمشق: نشر القدسي، ١٣٤٩ هـ)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(١٦٢) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun,* vol.2, p.399.

وحول سمعة ابن حنيفة، انظر: ابو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البّر، **الانتقاء في فضائل الثلاثة من الأئمة الفقهاء** (بيروت: دار الكتاب الجديد، [د.ت.])، ص ١٤٩ وما بعدها.

(١٦٣) لهذا النقض يمكن مراجعة: Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies,* pp.90-93.

صلة وصل منطقية، بل أمارة على الحكم، أي اشارة بوجوب التزام حكم الأصل و«الاذعان» لهذا الحكم، حسب عبارة الغزالي، اذعاناً يلغي خصوصية اللاحق ويلحقه بأولوية السابق ـ الأصل[164]. ليس الحكم الشرعي قائماً على تثبيت استدلالية أو ارتباطية حقيقية، بل على حكم الشرع (أي القائل بالشرع) بهذه العلاقة، أي أن الحكم الشرعي عادة صياغة لوقائع الحياة المفردة من ضمن ضروريات خطاب الشرع بحيث تتحول من كونها وقائع طبيعية أو اجتماعية وتاريخية إلى مجال الوقائع الشرعية[165]. إن تحوّل الوقائع من التجربة الى الشرع شأن مماثل لتحوّل الأسماء عن الحقيقة إلى المجاز. فالأسماء هي لغوية وعرفية وشرعية[166]، ـ أي أن للكلمات معاني اصطلاحية حسب عبارة اليوم. وليست علل الأقيسة الفقهية مسببة للأحكام، إلا على سبيل المجاز، فإن «الحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية، بل حكم الشرع عليه بالسببية»[167]، ولذلك فإن وجوب الأحكام ليس متأتياً عن الأسباب الشرعية بذاتها، بل هو قائم على إيجاب الشارع: «وإنما وضعت [الأسباب] تيسيراً على الميعاد لما كان الايجاب غيباً،فنسب الوجوب إلىالأسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبراً، لا اختياراً للعبد فيه»، فلا يعرف السبب لتعلّق السببية الفعلية به، بل لنسبة الحكم اليه[168]. على ذلك، فليست العلة الشرعية موجبة للحكم بنفسها، بل يجعل صاحب الشرع الوجوب لها: لا حرمة في الخمر قبل تحريمها من الشارع، وليس تحصين الفروج والحفاظ على الأنساب علتين شرعيتين لتحريم الزنا فهما كانا موجودين قبل ورود الشريعة[169]. إن الدلالة الفقهية على الأحكام، إذن، دلالة سلطة، أي حكم غيب لا مسوِّغات بيّنة له عدا الأمر، فعلى عكس النظرية الاعتزالية التي رأت في الأحكام أموراً تجاري الطبائع، ولا تخالفها، لأن اللّه دؤوب على وضع الأصلح والأفضل[170]. وقد أجمع فقهاء السنّة على أن الحكم الشرعي

---

(١٦٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **محك النظر في المنطق**، باعتناء بدر الدين النعساني الحلبي ومصطفى القباني الدمشقي (القاهرة: المطبعة الأدبية، [د.ت.])، ص ٣٣، وبهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل، **كتاب الجدل على طريقة الفقهاء**، تحقيق جورج مقدسي، في:

Revue d'études orientales, no.20 (1967), para.42.

(١٦٥) سيف الدين أبو الحسن علي الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩١٤)، ج ١، ص ٨٢، وعبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، ناصر الدين البيضاوي، **منهاج الوصول الى علم الأصول** (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٢٦)، ص ٧٨.

(١٦٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ٢ مج (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٦)، ج ١، ص ٣٢٢ وما بعدها، والبزدوي، **كنز الوصول**، على هامش: عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار** (القسطنطينية: مكتبة الصنايع، ١٣٠٧)، ص ١٠١٤.

(١٦٧) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ١، ص ١٨٢.

(١٦٨) البزدوي، المصدر نفسه، ص ٦٦١، و ٦٦٣.

(١٦٩) ابن عقيل، **كتاب الجدل على طريقة الفقهاء**، الفقرة ٤٢؛ ابن رشد (الجد)، **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائل المشكلات**، ص ٢٣، وأبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص في فلسفة اللغة العربية**، تحقيق محمد علي النجار، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦)، ج ١، ص ٥٠ ـ ٥١.

(١٧٠) أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله =

«خطاب الشرع وليس وصفاً للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع»[١٧١]. فليست العقول مستقلة بمصالح الدنيا ولا بمصالح الآخرة، بل موقوفة على هذه المعرفة من قبل الله[١٧٢]، والشريعة نفسها هي السبيل إلى استقراء كونها موضوعة لمصالح العباد[١٧٣]. وليس هناك على كل حال أي سبب معقول يربط بين فرض الصلاة والأوقات المعينة لها، ولا بين الرجم بذاته والزنا، كما ليس من الواضح سبب ترتيب مناسك الحج، ولا عدد الصلوات المفروضة يومياً، ولا مسوغات تشريعات الطلاق[١٧٤]. لا تخرج نظرية المصالح المرسلة، ذات الأصول المعتزلية والتاريخ الذي مرّ بالغزالي ثم بابن رشد وأخيراً بالشاطبي، عن هذه الحدود. فهي توسع من نطاق الفقه باستيعابها الجدة في إطاره وفي مفهوم الكليات الخمس، دون أن تمكّن نفسها من نسخ ما سبق من تشريعات قرآنية وغيرها؛ فنراها ملتبسة تراوح بين مفهوم للقانون الطبيعي القابل للتحول، واعتماد سلطة غيبيّة سبق أن قررت الجملة الأساسية من الأحكام غير المتغيرة. كانت الامارة على الحكم في القياس بذلك صلة وصل بين أصل قائم شرعاً، وفرع يؤثر فيه الأصل عن بعد، ولا سبيل للتأثر عن بعد على هذه الصورة الاّ في إطار مفهوم سحري للأثر والتأثير، والاّ بقيام السلطة الكارزماتية المؤثّرة - أي الفقهاء على إجراء الأثر السحري هذا.

كان الفقه، إذن، «العلم [بالأحكام الشرعية] أو العلم بالعمل بها بناء على الإدراك القطعي وإن كانت ظنية في نفسها»[١٧٥]. كان الفقه كالحديث، شأناً تؤخذ مضامينه (الأحكام، الأخبار) على أنها صحيحة وموجبة للتصديق والعمل دون أن يكون لهذا الإيجاب صفة الإطلاق أو الحكم المعرفي، وهذا ما يؤدي بنا إلى سحب التحليل الذي أجريناه على الحديث إلى مجال الفقه عموماً. ففي غياب التعليل الفعلي في الفقه، أي ما أطلق عليه الفقه الروماني عبارة ratio legis، كما في غياب التاريخ الفعلي في مجال الحديث، إشارة إلى أن تاريخه، أي ربط فروعه بأصوله، أمر لاحق على ثبات الفروع أحكاماً مفردة. فقد كانت الفروع أحكاماً مندرجة في سياق خبرات تاريخية مختلفة التأمت في النهاية في مدارس فقهية كالأوزاعية والظاهرية والجريرية التي انقرضت كلها، والحنفية والشافعية والمالكية، ثم الحنبلية في وقت متأخر. وجاء علم أصول الفقه متأخراً على فروعه ليضفي عليها التكامل وليستكمل

= [وآخرون] (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤)، ص ١٧٧ - ١٧٩، وأبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق محمد منير (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤١)، ج ٢، ص ٣١ - ٣٢.

(١٧١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ٨ وقارن ص ٥٥ وما بعدها.

(١٧٢) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق محمد رشيد رضا (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٣٢)، ج ١، ص ٤٦.

(١٧٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، ج ٢، ص ٣ - ٤.

(١٧٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ٩٣، وابن جني، **الخصائص في فلسفة اللغة العربية**، ج ١، ص ٤٨.

(١٧٥) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ١، ص ٧.

تعليلها الفقهي: فليس علم أصول الفقه منهاجاً للممارسة الفقهية بقدر ما هو ابستيمولوجيا نظرية للفقه، ولا يبدو أن التطورات المتأخرة لفروع الفقه استوعبت في كتب الأصول التي اهتمت بتعليل ما مضى من فروع[١٧٦]، ولا هي اعتمدت في استنباط الفروع الجديدة الا في حدود ضيقة. فقام الفقه في النهاية على أصول تمثّلت في كنفه الفروع التي قررت بسبب فاعليات اجتماعية وسياسية شتى، وقامت دلالة الأصل على الفرع دلالة أمر متأخرة على واقع الأمر، واستنساب الواحد والآخر استنساباً مفتعلاً. فإن ما كان هاماً في الأمر لم يكن مضمون العلاقة من الأصل والفرع، بل الزام الدلالة، أي قول السلطة التي تلزم الأصل بالدلالة على الفرع، وما السلطة الملزمة الا السلطة القائمة على تثبيت هذا الالتزام، أي السلطة الدينية - القانونية المؤسسة.

قامت الشريعة نظرياً، إذن، على ربط الفروع المستجدة بأصول منتحلة لها، ولذا كان من الممكن استخدام جملة الأصول - القرآن والحديث والإجماع والقياس - للتوصل إلى اجتهادات مغايرة، يزكّي تغايرها واختلافها وحتى تناقضها بوعي اللايقين المعرفي الذي تستند إليه الأحكام، على الرغم من إلزامها ووجوب العمل بها. ولذا قيل ان كل مجتهد مصيب، أو إن المصيب واحد ولكن للمخطىء أجراً من الله - والإشارة طبعاً، إلى الاجتهاد في الفقه القائم على غلبة الظن. ويشير اللايقين هذا، كما يشير الاختلاف، إلى أن الوحدة التي تضفيها الأصول على الشريعة ليست وحدة عملية ولا الوحدة المطابقة لواقع الأمور، بل هي وحدة اسمية تتعالى على تمايزات التاريخ والواقع لتضفي عليه وحدة ايديولوجية تؤخذ عبارة الشريعة علماً على سويتها.

قبل اختتام هذا الفصل بالنظر إلى هذه القضية البالغة الأهمية - توحيد العلاقة الايديولوجية - علينا النظر إلى واقع الممارسة الفقهية حتى نرصد عن كثب علاقة الشريعة بوقائعها المستجدة بعد أن نظرنا في علاقاتها بأصولها، ووجدنا أنها غير متجانسة بموجب التاريخ، بل انها مفترضة ومفروضة على التاريخ الذي لم تكن بأيّ شكل من الأشكال مؤداه التلقائي، بل هي اصطنعت اصطناعاً ايديولوجياً اتخذ صورة العلم واعتاش على المؤسسة الدينية - القانونية، كما اعتاشت هذه المؤسسة عليه. لذا كانت المذاهب الأربعة التي بقيت والتي امتصت ما قبلها من مأثور فقهي مذاهب يعترف بعضها ببعض.

لقد تناول كثير من الفقهاء تعارض الأدلّة الشرعية، وتوصلوا إلى القول انه إن استحال الجمع بين دليلين لتناقضهما، فإما ارتبطا بالنسخ، وإما يُتوسل إلى حكم من دليل آخر، أو صير إلى العمل بما شاء القاضي[١٧٧]، وعلى ذلك اتّسمت الكثير من كتب الأحكام، كـ **الأحكام السلطانية** للماوردي، باحتوائها على تأويلات شتى للأصول، دون ابداء الرأي

---

(١٧٦) قارن: Chafik Chehata, «Logique juridique et droit musulman,» *Studia Islamica,* no.23 (1965), pp.16-17, and Wael B. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?» *International Journal of Middle East Studies,* no.16 (1984), p.19.

(١٧٧) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول،** ج ٢، ص ١٣٩ - ١٤٠.

القاطع، متيحة بذلك أمام أصحاب الأمر فرصة الاختيار، بل فرصة الاجتهاد المطلق[178]، ومع أن الاختلاف الفقهي أمر يُردُّ من قبل الفقهاء إلى الاجتهادات المختلفة حول المصادر نفسها، فإن الأصح القول بأن المدارس الفقهية تشكّل مأثورات فقهية مختلفة، ولو أصرّت على وحدة المنشأ النصي[179]. المهم في الأمر أن الأحكام الفقهية ليست في نهاية المطاف أحكاماً جارية بموجب الدين، أو بموجب الشرع بمعنى عام، بل بموجب الأحكام الشرعية التي ينتجها الفقه، فإن الأمور التي تعدّ آثاماً في الدين ليست محرّمة في الفقه، خصوصاً في مجال المعاملات التعاقدية، فالإثم أمر مكروه، ولكنه ليس حراماً، وعلى ذلك يمكن التعامل به[180]، وتشير الدراسة المتأنية للفقه الحنفي إلى أن المسؤولية القانونية شيء متمايز تماماً عن المسؤولية الدينية، وأن الأحكام الشرعية لا تتناول أمور الدين، وأن العقائد والأخلاق ليست من مواضيع الأحكام الفقهية. فالأحكام الفقهية أحكام فنية تتناول أموراً حياتية انتقلت إلى مجال الاصطلاح الفقهي واندرجت فيه في موضوعية خاصة بعلم الفقه، هي موضوعية افترقت من الاعتبارات الدينية والأخلاقية التي يتناولها الافتاء دون القضاء[181].

ليس غريباً، والحال كذلك، أن يصار إلى وصف الفقه في وجوده العملي على أنه يتّسم بواقعية مع تعلّق بالتراث، وأنه يتضمّن تعددية عملية تمسك من حدتها اعتبارات الحق والاستحسان، وأنه يتشكّل عملياً، من نوازل وحلول مفردة لمسائل مفردة، يغلب على تطبيقها الهاجس العملي، بحيث يتحول مركز ثقل العملية القانونية عن القاعدة إلى تطبيق القاعدة[182]. جاء هذا الوصف بالإشارة إلى الممارسة الفقهية المغربية في الأربعينيات من هذا القرن، ولكنها تبدو منطبقة على الممارسة الفقهية التامة في المشرق حتى عهد الإصلاحات العثمانية في القرن التاسع عشر، كما تبدو مدونات الفقه المغربية محافظة على طابعها الواقعي - قيامها على النوازل والفتاوى والعمل - الذي كان لها قبل أن يفرض علم أصول الفقه أبوابه ومسائله على الفقه العملي. كان تطور أصول الفقه في المغرب ضعيفاً على العموم، ولم يكن للمالكية أصولي فعلي قبل أبي الوليد الباجي المتوفى عام ١٠٨١[183]. ولا شك في أن هذا

---

(١٧٨) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٦٦ - ٦٧.

(١٧٩) قارن: Chafik Chehata, «L'Ikhtilaf et la conception musulmane du droit,» dans: Jacques Berque, ed., *L'Ambivalence dans la culture arabe* (Paris: [s.n.], 1967), pp. 259-263, et 266.

(١٨٠) انظر الأمثلة العينية والآراء الواردة في: Chafik Chehata, «La Religion et les fondements du droit en Islam,» *Archives de philosophie de droit,* no.18 (1973), pp.18-21.

(١٨١) Baber Johansen, «Die Sündige, Gesunde Amme: Moral und Gesetzliche Bestimmung (hukm) im Islamischen Recht,» *Die Welt des Islams,* no.28 (1988), pp.271-273, and 277-279.

(١٨٢) Jacques Berque, *Essai sur la méthode juridique maghrébine* (Rabat: M. Leforestier, 1944), pp.21-22, et 51.

(١٨٣) انظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, pp.209-211, and Abdelmajid Turki, *Polémiques entre Ibn Hazm et Bâjî sur les principes de la loi musulmane: Essai sur le littéralisme Zahirite et la finalité Malékite* (Alger: Etudes et documents, [n.d.]), pp.48-51.

الطابع المتحول يومياً لواقع الفقه هو السمة التي وسمته في أنحاء الوطن العربي كافة، فلا يعقل أن يصار إلى الاستمرار في الاعتماد على نظام فقهي فقد فاعليته بفقدان المقدرة على مجاراة تحولات المجتمع. كان للأسس غير الأصولية في الفقه، كالمصالح والعادة والاستحسان، مجال كبير، ومن المؤكد أن دراسة للحجم المقارَن للفقه الأصولي وغير الأصولي أمر سيكون ذا فائدة كبيرة بهذا الصدد. فالاستحسان والرخصة من باب التحسينات أو الحاجيات المضافة على كليات الشريعة القائمة، في تحليل الشاطبي المستند إلى الغزالي، على المصالح (حفظ النفس والدين والنسل والعقل والمال)[١٨٤]. ان في هذا التنظير قدراً كبيراً من الواقعية التاريخية والعملية، فهو مقابل إدراكي لواقع الممارسة الفقهية التي ما عرفت الكلل، ولا يمكنها أن تعرف الكلل، في ما يختص بالمعاملات بين البشر. ولذا جاء هذا التنظير عند الشاطبي تأكيداً على العوائد باعتبارها مصالح يمكن تمثّلها في إطار شرع أصولي يستصلح هذه المصالح استصلاحاً نظرياً[١٨٥]. ولئن كان الاستحسان شأناً صعب الرد إلى أصول شرعية لأنه ـ في صيغته الحنفيّة ـ اتخذ شكل ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، ولئن كان الاستحسان بذلك شأناً لم يستسغه فقهاء الشافعية وتردد حوله فقهاء الحنبلية، إلا أن هؤلاء لم يجدوا بدّاً من استخدامه في واقع الأمر دون الإشارة إلى اسمه ولا إلى اسم الفئة الأكبر من الفاعليات الفقهية التي ينتمي إليها، وهي الاستصلاح[١٨٦].

تجد الترجمة العينيّة لهذا الأمر على سبيل المثال في كلام الشاطبي على القرض، فمع أن اقراض الدرهم بدرهم لأجل ربا، لكنه ربا مباح لما فيه من التوسعة على المحتاجين، بموجب دليل شرعي هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي يعارضها[١٨٧]. وتندرج حيل الفقه ضمن الإطار نفسه، فنرى الشاطبي مثلاً يبطلها ان كانت مناقضة لأصل شرعي أو لمصلحة شرعية، ويسمح بها ان لم تناقض هذين الأمرين، كبيع الأجل[١٨٨]، وهو أمر عليه خلاف كبير ولو درج الناس على تحريمه. وقد وافق هذا الموقف مواقف العمليين الآخرين من الفقهاء، الذين لم يحرّموا الحيل تحريماً تاماً، بل قصروا الحيل المباحة على ما يؤدي إلى مقاصد مشروعة بطرق مشروعة دون التحايل السفسطائي[١٨٩]. أما السرخسي كبير فقهاء الحنفية، فهو اعتبر في نص سفسطائي أن كل المعاملات متصفة بالتحايل، مع استكراه الاحتيال إلى

---

(١٨٤) لنظرية الشاطبي كما قلنا أصولاً عند الغزالي. انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول،** ج ١، ص ٢٨٦.

(١٨٥) الشاطبي، **الموافقات في أصول الاحكام،** ج ٢، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(١٨٦) محمد سعيد البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية،** ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ص ٣٦٨ ـ ٣٨٣؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب القاضي،** تحقيق محي هلال السرحان، إحياء التراث الاسلامي (بغداد: مطبعة الارشاد، ١٩٧١)، ص ٦٥٠ ـ ٦٥٤، وأبو عبد الله محمد بن ابي بكر بن قيم الجوزية، **اعلام الموقعين عن رب العالمين،** مراجعة طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، [د.ت.])، ج ١، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٢.

(١٨٧) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٣٥، و ١٣٤ ـ ١٣٨.

(١٨٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(١٨٩) ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨١ ـ ١٨٢، و ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

إبطال حق الغير، وتفضيل الحيلة على الكذب[190]. لا شك في أن ما قاله السرخسي يوافق أكبر التوافق مع متطلبات الارستقراطية التجارية الخراسانية التي كانت نشاطاتها المالية والتجارية اطار صياغة الكثير من فقه المعاملات الحنفي، وهو الفقه القائم على واقعية تجارية كبيرة، وعلى تسهيل المعاملات التجارية بحرية مالية وضريبية كبيرة، وبتشديد على تسهيل الربح. وتدل المعطيات التاريخية على أن صياغة الفقه التجاري الحنفي قامت على أساس من الإبقاء على الأوضاع القانونية الخراسانية المتعلقة بالتجارة، وأن التحويل الذي تعرضت له هذه القوانين عندما أسلمت وأصبحت فقهاً، كان تحويلاً هامشياً، وكانت الصياغة الحنفية لهذا القانون الشكل الأسمى لكل قانون تجاري في العصور الوسطى. بل قام مفهوم الذمّة القانونية في الفقه الحنفي عموماً - أي الشخصية القانونية - على أساس قابلية الملكية، أو «محل التصرف... لالتزام الحقوق»[191]. وتماماً كما قام الفقه التجاري الحنفي على متطلبات الدنيا، ذكرنا سابقاً أن التشريع القرآني للمواريث قام على هذه الأسس أيضاً. وترينا دراسة حديثة كبيرة الدقة والتفصيل كيف تحوّل فقه الضريبة الزراعية الحنفي في العصرين المملوكي والعثماني تحولات كبيرة[192]، بفعل التحوّل التاريخي والاقتصادي الذي شارك العالم تحولاته التي ابتدأت في القرن الخامس عشر.

خلاصة القول، إن فقه المعاملات هو قانون فعلاً وشرع اسمياً، وفاعلية قضائية مدنية في الأساس والمآل، دينية في الإعلان والصيغة الخارجية العامة. وليس الشرع إلّا من هذا الباب: فالحكم قائم بموجب الفقه، وما الشرع الا شعار ايديولوجي يدلّ على النظام وعلى سوية الفقه. لم يكن القضاء مستغرقاً كل الفاعلية القانونية في تواريخ الإسلام، بل كانت هناك فاعلية خارجة عن نطاقه هي المظالم، التي يصار فيها إلى الخروج «من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز»[193]. فالمظالم مع - أختها الصغرى - الحسبة مستقران على «الرهبة المختصة بسلاطة السلطنة وقوة الصرامة»[194] والمظالم ولاية جارية في معنى الحكم «بين الخصوم «بأحكام السياسة»[195].

---

(١٩٠) السرخسي، «كتاب المبسوط،» في ذيل كتاب: محمد بن الحسن الشيباني، المخارج في الحيل، تحقيق جوزف شاخت (ليبزغ: هنريكس، ١٩٣٠)، ص ٨٥، ٨٨، و ٩٠ ــ ٩١.

(١٩١) حول الاطار التاريخي والاقتصادي لفقه المضاربة والمقارضة وغيرها، انظر دراسة:

Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).

وانظر أيضاً: مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، الفصلان ٣ و ٤. بالنسبة الى الذمة القانونية في الفقه الحنفي، انظر:

Baber Johansen, «Secular and Religious Elements in Hanafite Law: Function and Limits of Absolute Character of Government Authority,» in: Ernest Gellner and Jean-Claude Vatin, eds., *Islam et Politique au Maghreb* (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1981), pp.283-285.

(١٩٢) Baber Johansen, *The Islamic Law of Land Tax and Rent* (London: Croom Helm, 1988).

(١٩٣) الماوردي، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٨٣.

(١٩٤) أبو يعلى، الاحكام السلطانية، ص ٢٨٦.

(١٩٥) القلقشندي، مآثر الانافة في معالم الخلافة، ج ١، ص ٧٨ - ٧٩.

فالمظالم ضرب من التقاضي العام الجاري بموجب المصالح غير المنضبطة انضباطاً مباشراً بالشريعة، ولو اتصلت بها، بمعنى أنه من الواجب ألاّ تخالف هذه تلك، واختصت بالأمور التي يراها أصحاب السلطان (أو أصحاب القضاء)، كجرائم القتل التي يتوقف القضاء الشرعي فيها على شكوى أسرة المقتول، وكالتقاضي في الحالات التي يصعب فيها الاحتكام انطلاقاً من ضيق ما تبيحه الشريعة من أمور إجرائية كالحد من الأشخاص مقبولي الشهادة وغير ذلك. ولم يُصرّ إلى تقنين اجراءات المظالم خصوصاً في ما يتعلق بالضرائب والعقوبات إلاّ في القوانين التي أصدرتها السلاطين العثمانيون.

أتمت الدولة العثمانية تكامل القوانين العرفية والمدنية مع الشرع، بإناطتها تطبيق القانون بالمحاكم الشرعية، وليس بمجالس المظالم كما كانت الحال في السابق. وفي هذا إشارة إلى المنحى العقلاني الإداري البارز في نظم السلطنة العثمانية، وإلى استكمال الدولة العثمانية إقامة «كنيسة» الدولة التي ابتدأ بانشائها السلاجقة والأيوبيون والمماليك، وتوسيع مجال عملها، وإدخالها في صلب العملية التشريعية السياسية، حيث كانت كل القوانين الصادرة عن سلاطين آل عثمان مزكّاة من شيخ الإسلام وممهورة بخاتمه. ليس معلوماً إلى أي مدى كان أثر شيخ الإسلام في نقض اقتراحات السلاطين كبيراً، ولكن المعلوم أن الخلافات قامت، وأن الغلبة لم تكن دائماً لرغبة السلطان[١٩٦]. وبذلك فقد استكملت الدولة العثمانية ابتلاع مرافق الحياة العامة في إطار مؤسسة الشرع، بعد أن كانت في الدول الإسلامية التي سبقتها قد توزعت على المحاكم الشرعية المستقلة في البداية ثم المرتبطة بالسلطان والخليفة، ثم التابعة لقاضي القضاة، كما توزعت على مجالس المظالم وبطش السلطان، وملاحقة المحتسب. واندمجت الفاعليات القانونية كلها في إطار المحاكم الشرعية التي أشرفت عليها هيئة منظمة يرأسها شيخ الإسلام والقضاة الذين أرسلتهم الدولة إلى العواصم الأساسية ـ القاهرة ودمشق والاسكندرية وحلب وغيرها ـ ولو لم يكن لهذا الدمج الإداري تحت راية الشريعة، تقنين لمادة القانون والفقه على صورة تشريعات مبوّبة بالمعنى الحديث. فبقيت المحاكم موزّعة على المذاهب، ووجد المتقاضون في هذا منفعة كبيرة، فتبيّن لنا دراسة وثائق المحاكم الشرعية في القرن السابع عشر في القاهرة مثلاً، أن النساء الطالبات الطلاق كن يفضّلن التماس القاضي الحنبلي، لاتساع إمكانية تطليق المرأة الرجل في الفقه الحنبلي عنه في الفقه الحنفي[١٩٧]. وفّقت الدولة العثمانية في توحيد النظم القانونية وإدراجها في سلك نظامي مستقل عن إدارة الدولة وجارٍ على مقتضيات العدالة، وجعل القاضي مشرفاً عاماً على حسن انتظام الأمور، ويبدو أن النجاح قد حالف الدولة في هذا الأمر، خصوصاً في الفترة الأولى من استقرارها[١٩٨]. واستكمل العثمانيون عقلانية دولتهم الإدارية البالغة في إدخال ما كان قد بقي خارج إطار

---

(١٩٦) Richard Repp, «Qânûn and Sharî'a in the Ottoman Context,» in: Al-Azmeh, ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, pp.128-130, and passim.

(١٩٧) Galal El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century* (Minneapolis; Chicago, Ill.: Bibliotheca Islamica, 1979), p.47.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

التقنين الإسلامي من نظم ادارية مدينية، أي بلدية (نظم كانت مقننة في العهدين الروماني والبيزنطي ثم بقيت أعرافاً مكرّسة صمتت عنها الشريعة وبقيت خارج نطاق النظام الرسمي العام[199]) إلى اختصاصات نيابة المحاكم[200]، ولم يبقَ خارج نطاق القانون العام العثماني إلا الأرياف، فمن المستبعد أن تكون سلطة جهاز شيخ الإسلام الاداري قد انتشرت في المناطق النائية ـ ما عدا الأطراف التي رابطت فيها الجيوش ـ فلم تكن للدولة العثمانية من القابلية على الإشراف اليومي والمركزية الإدارية المباشرة أكثر مما سمحت به سبل الاتصال في العالم (قبل الثورة الصناعية، كانت الطرق وخطوط التلغراف أول اجراءات تحديث الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر). فلا شك أن البوادي استمرت تحت السلطة التامة لأعرافها ورؤساء العرب فيها، حتى في شؤون الأحوال الشخصية التي نافت ما هو متعارف عليه بين المسلمين[201]، وبقيت المناطق الجبلية تحت سلطة كبرائها وأعيانها مثل «أمراء الوديان» في الأناضول، والمقاطعجية في جبل لبنان الذين قضوا في كل الأمور عدا الأحوال الشخصية التي قضت الأعراف الكنسية إناطة أمورها برجال الدين[202]. ولكن، في حدود الإمكانات التقنية في تلك العصور، كانت الهيئة الدينية ـ القانونية، الممثلة بالقضاء، والممثلة للشريعة، هي الهيئة التي آل إليها الإمساك بمفاعيل النظام العام، وجعلت عَلَماً عليه. فكان القاضي، مثلاً، صاحب الوظيفة الذي أنيطت به مهمة تسلّم فرمانات عزل الولاة العثمانيين وتنصيبهم، ونقل السلطة من الواحد إلى الآخر[203]، فكان ممثّل الشريعة ممثّلاً استمرارية الدولة والنظام ـ كما سبق أن رأينا بالنسبة إلى الخليفة في العصر العباسي المتأخر ـ كما مثّل القاضي النظام بتطبيقه شريعةً وقانوناً في إطار نظام القضاء الشرعي الذي ورث كارزماتية الخلافة.

يتضح مما سبق، أن الشريعة الإسلامية كنظام قانوني وجهاز رمزي أتت في أواخر التواريخ الإسلامية، وتحديداً في الدولة العثمانية بشكلها الناضج، وليس في بداية الإسلام. كما يمكننا أن نستنتج أن الشريعة كانت امارة على النظام السوي بشكل عام، وأنها بهذه الصفة أخذت تستغلق في جوفها وقائع التاريخ، فقد وجدنا أن بدايات ما سُمّي في ما بعد بالشريعة، كالتشريعات القرآنية الخاصة بالإرث، جاءت نتيجة تاريخ معين، ثم جاءت المدارس الفقهية تقنينات إدارية ومؤسساتية لمأثورات قانونية، جديدة ومتجددة، لمناطق كثيرة

---

(199) Claude Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge,» *Arabica*, no.6 (1959), pp.258, et passim.

وقد تمت أخيراً، وبتأخر كبير، ترجمة هذه الدراسة البالغة الأهمية الى العربية في مجلة: **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٦ (١٩٩٠)، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(200) El-Nahal, Ibid., pp.52-54, 57-59, and 61-62.

(201) السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، ص ٧٦.

(202) هاني فارس، **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث** (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، ص ٢٤.

(203) El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, p.65.

من دار الإسلام من مأثور عراقي أصبح حنفياً وجعفرياً[٢٠٤]، ومأثور مديني ثم قيرواني أصبح مالكياً ومأثور تجاري خراساني دخل الفقه الحنفي. فتأسس التراث القانوني الإسلامي بناءً على الابتكار والاستصحاب والاستصلاح مما كان في المجتمعات التي دخلها الإسلام. ثم بُوِّب هذا التراث، وهُذِّب، ونُزعت عنه صفته المدنيّة عندما أدرج في إطار علم أصول الفقه الذي أوجد له صلات منطقية وغير منطقية، فعلية أو موهومة، بالأصول النصيّة (الكتاب والسنّة)، ثم الأصول الاجتماعية والسياسية المرفوعة إلى مصاف القداسة (الإجماع والقياس). فكان أن أخذ الإسلام عن محيطه الاجتماعي والقانوني أموراً امتصها، وأطلق عليها الصفة الدينية، عندما وسمها شريعة، وأسماها إسلامية.

لن يغيب عن ذهن اللبيب أن هذه الأمور تمّت عندما أخذ المسلمون في العراق والشام في الاستقرار كأكثرية حاسمة ـ فلم تصل نسبة المسلمين فيهما إلى أكثر من ٥٠ بالمئة في العام ٨٨٨، وكانت مصر أبطأ من العراق والشام في الانتقال إلى الإسلام (وكانت إيران الأسرع)[٢٠٥]. وعندما برز الإسلام السني كصورة متميزة للإسلام عن أصناف الشيعة الإمامية التي تبلورت بدورها في الفترة نفسها ـ أي القرن العاشر والقرن الحادي عشر ـ برز الإسلام السني (ممثلاً تمثيلاً ايديولوجيًّا شعبياً، في يوتوبية الحنابلة، في بغداد ثم في دمشق) مترافقاً مع رعاية السلاجقة وخلفائهم كنيسة إسلامية متمثلة في المذاهب الأربعة والمتجذّرة مؤسسياً في المدارس. ولما لم يكن الإسلام، بوصفه إشارة عامة على سويّة النظام العام، قد وُفّق في امتصاص كلّ ما كان في دياره من أعراف، ترافقت هذه مع مؤسستي المظالم والحسبة (ولكليهما مقابلات بيزنطية، فكان صاحب السوق يدعى agoranomos)، ثم جرى تقنين المحتوى القانوني والإجراء الإداري للاثنين في إطار مؤسسة الشريعة مع مجيء الدولة العثمانية وتجذّرها. جاءت الشريعة، إذن، بمعناها المتكامل والشامل الذي أخذته في الدولة العثمانية، استئنافاً بعد انقطاع طويل لزواج الدين والحكم الذي ساد في بيزنطية في شخصية قيصرية ـ بابوية، وتمايز في الدولة العثمانية إلى السلطان وشيخ الإسلام[٢٠٦]، فكانت الشيعة جماعاً لما وجده الإسلام من مؤسسات ومجتمعات ذات جذور وأبعاد تاريخية عميقة في الديار التي افتتحها، ولما استجد على هذه المجتمعات التي تسمّت بالإسلامية من قوانين جارت تحولات

---

(٢٠٤) لا تتوافر حتى الآن الا دراسة تفصيلية واحدة لتفاعل الإسلام ومحيطه الكلي (الاجتماعي والقانوني والديني والثقافي والسياسي والاقتصادي) في الفترة المبكرة، وهي الدراسة الممتازة التالية:

Michael Morony, *Iraq After the Muslem Conquest* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984).

(٢٠٥) Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), figs.5, 15, 17, and 19.

(٢٠٦) نوافق في الرأي ما جاءت به خالدة أديب، وزيرة التربية في عهد أتاتورك، من أن الحضارة العثمانية كانت وريثة الامبراطورية العثمانية. ولو كان للإسلام دور كبير فيها ـ هذا مع اختلافنا معها في المنطلق الذي أدى إلى الاستنتاج نفسه.

Halide Edib, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and their Origin* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930), pp.30, and 33-34ff.

اقتصادياتها ومجتمعاتها ونظمها السلطوية. بل يمكننا القول انه لو لم تنجح الجيوش الإسلامية في اجتياح الشام وإيران، لقامت على الأرجح التطورات الحقوقية نفسها فيهما، ولتسمّت مسيحية وزرادشتية. جاءت الشريعة تعبيراً عن صياغة أمور العالم بلغة الشرع وتسميتها بها؛ كانت تلك الصياغة أولاً، كما أسلفنا، ربطاً للأحكام بأنساب تصلها ببدايات الإسلام، ثم أضحت نتاجاً لأصول الفقه ـ العلم الذي قام عندما ارتبطت الأحكام، مفردة ومجتمعة بالضرورة الميتا ـ قانونية للإسلام السني الناهض باسم الشريعة، والذي ارتكز أيديولوجياً على إضفاء مسحة من القداسة على قوانين وأعراف قديمة ومتجددة ومستأنفة. فأصبحت الشريعة عنواناً عاماً على النظام العالم وعلماً على استمرار انتظامه في الحياتين العامة والخاصة، تماماً كما استخدمت حضارات أخرى عناوين أخرى عامة للدلالة على النظام وانتظام أمور الدنيا الاجتماعية: nomos عند الاغريق dharma عند البراهمة.

ليس تعدد التشريعات التي تحويها البشرية ـ بل تناقضها ـ دليلاً على مرونة الشريعة، إذن: فهي ليست بالكائن المتعين ذي الأبعاد البيّنة والقابلة للشد والتطويع والتشكيل، بل هي حاوية فضفاضة لا يوحدها إلا اسمها، فلا يمكن توحيد أمكنة وأزمنة وتواريخ وتشريعات بالغة التباين إلاّ توحيداً إسمياً. إن الشريعة تستوعب، وتسمّي، هي عنوان، وأمارة وعلم، لا تتكون أصالة إلا من جملة بالغة المحدودية من التشريعات ـ هذا إذا أخذنا بصحة الرواية التقليدية حول تاريخ القرآن وتدوينه وجمعه ـ ولكنها تحتوي على ما هو منها إسمياً. لا يتم هذا الابتكار للتراث إلا بفعل هيئة إدارية قادرة على تقرير هذا الأمر، والعمل على الاستمرار المؤسسي والتاريخي والفكري لهذا التقرير. وليست هذه الهيئة شيئاً إلاّ السلطة الكنسية المصفّحة بسلطان الدولة القاهرة، السلطة الناهضة بدورها باسم الشريعة. وما النهوض باسم الشريعة إلا قيام على علامة دالة على القداسة، واستقاء للقداسة من هذه العلامة.

إن الشريعة، على ذلك، جملة تشريعات مفردة نابعة من المجتمع والتاريخ. وهي على ذلك دائمة التحوّل والتغيّر، وما الثبات إلا علم على رمزيتها: فهي تتطلب الاكتمال والاكتفاء والانغلاق حتى تكون قادرة على تثبيت ادعائها الأولوية المرجعية على محتواها. لم يكن هناك في واقع التاريخ إغلاق لباب الاجتهاد(٢٠٧)، فليس إغلاق باب الاجتهاد إلاّ أسطورة تندرج في دعوى الاكتمال، وتتزامن مع تأصيل الفقه الذي تناولناه في ما سبق. فالشريعة ملتهم تواريخ نهم، تصنع الإسلام من التاريخ، وتحوّل التاريخ إلى تاريخ الإسلام، وتجعل أمور العالم أشياء من ذاتها، حاملة اسمها الإسلامي؛ وهذا الالتهام النهم للتاريخ والماسح خصوصيات تعدده وتمايزاته سمة لكل سلطة قائمة باسم عالمية تؤخذ علماً على مرجعيتها التي تنحو إلى المركزية على صعيد العقيدة والقانون، كالإسلام والغرب الحديث. فكما أن الغرب لا يرى في التاريخ السابق عليه إلاّ ما قبل تاريخه والممهد له، الأمر الذي يجعل الخطاب الإسلامي بمركز التاريخ حول سلسلة النسب التي يراها لنفسه وحده. في الحالتين، يؤدي هذا الوضع إلى

---

(٢٠٧) Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?» passim.

خطاب قراءة تاريخية، وإلى خطاب إثنولوجي يجعل من صاحب المركز ذا أوصاف سوية، ومن الشعوب الأخرى شعوباً همجية وناقصة، كما في الاستشراق الحديث. وفي ما يمكن أن نسميه الاستشراق العربي ـ الإسلامي[٢٠٨]. تضافر هذا المنحى مع اتجاه قوي نحو المركزية على صعيد الاقتصاد التجاري ثم الامبريالي بالنسبة إلى أوروبا، والاقتصاد التجاري القائم على استصفاء فوائض قيمة كبيرة من التجارة الخارجية بعيدة المدى في تاريخ امبراطورية الإسلام الموحّدة، ثم دار الإسلام المفككة سياسياً. لم يكن هذا المنحى للإسلام ممكناً لولا أنه قام على دعائم مادية قوية: أهمها تقنية للسلطة الايديولوجية قائمة على بنية تحتية للمواصلات المادية، والمعنوية (الثقافية المكتوبة) التي جعلت من بغداد، ثم من القاهرة واستنبول عواصم عالمية، والتي وحّدت منطقة متنامية الأطراف في عصر الإسلام الذهبي عن طريق شبكة من الصلات التجارية الممتدة من الصين حتى أطراف شمال أوروبا[٢٠٩]. قام هذا التوحيد، كما قلنا، على أساس جملة من التقنيات السلطوية الايديولوجية والاقتصادية وغيرها التي خلّفهاالرومان (وبيزنطية مرحلتهم الأخيرة) والفرس في ما أصبح بعد ذلك ديار الإسلام[٢١٠]. وكان ان استنسخت هذه التقنيات على الامتدادين الأفقي ـ من المركز إلى الأطراف ـ والعمودي ـ في الخلافة أو السلطنة الى المستوى الأدنى من السلطة. وكان أن أنتجت وأعيد انتاجها من قبل فئة ذات دور أساسي في انتماء العالمية هذا، هي فئة العلماء التي تحوّلت كما رأينا إلى كنيسة دولة. وكان سبيل هذا الانتاج والاستنساخ للسلطة الايديولوجية مفهوم الشريعة القائم على ثقافة الفقهاء واللغة العربية التي لم تكن اللغة المحكية في كل أجزاء دار الإسلام. إن دعوى الاكتمال الملصق بالشريعة ليس إلاّ دور السلطان في خطاب الشريعة. ذلك أن النظرة الشرعية للعالم ترى فيه استنساخاً لسوية هي الشريعة، تماماً كما في مفهوم السلطة الذي تناولناه في ما سبق في هذا الفصل الذي لا يرى في علاقة السلطان (خليفة كان أم ملكاً) بغيره وبرعيته الاّ علاقة اكتمال تام بنقص. فكما نجد في الواحد افتراساً سلطوياً تاماً للإرادات وللمجتمع من قبل إرادة واحدة، نجد في الآخر التهاماً سلطوياً تاماً للعقول من قبل عقل مطلق القيمة، هو عقل الشريعة، أي سلطة القول باسم الشريعة، والسلطة على تداول الأشياء المقدسة في المجتمع.

تدل الشريعة التي يصار إلى القيام السياسي والايديولوجي والأخلاقي باسمها على

---

(٢٠٨) العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي، الفصل ٣، وعزيز العظمة، العرب والبرابرة (لندن: رياض الريس للشر، ١٩٩١).

(٢٠٩) لوصف بارع، انظر:

Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam*, translated by Joan Spencer, North Holland and Medieval Translations; vol.2 (Amesterdam: North Holland Publishing Company; New York: American Elsevier, 1975).

(٢١٠) ان فكرة هذه التقنيات وأوصافها مستقاة من:

Michael Mann, *The Sources of Social Power* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1986), vol.1: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, chaps.10 and 11.

أصول، وتماهي ما بين الآن القائم والأصل، بإرجاع الأول إلى الثاني، وبجعله مذعناً له، كما في القياس الفقهي الذي يذعن فيه الفرع للأصل. إن الشريعة دلالة أصالة، وعلم على استمرار سوية. وتماماً كما كانت العلة الفقهية أمارة تدرج حالات خاصة في عموم مفترض، كانت الشريعة، بتسميتها الأمور اسلامية، العنصر الأساسي في نظام تصنيفي ثقافي وحضاري يدرج أمور الدنيا في اسار سوية معينة اسمها الإسلام، أو يخرج الأمور عن هذه السوية. لا شك أن التصنيف والفصل بين الداخل والخارج وإقامة الامارات المسمية للأشياء والمعرّفة للأشياء والمعرفة للانتهاء، هي العمليات الأساسية في كل فاعلية ايديولوجية، كما تدلنا مكتسبات الانثروبولوجيا وعلم الاشارة الحديثين[211]. تكون التسمية الإسلامية الشرعية إذن مجازاً مرسلاً في العلاقة مع الواقع، تضع لأفراد هذا الواقع المتحول خصائص واحدة، وتشكّل الواقع على صورتها، وتفرض عليه تسمياتها، فتنزع عنه الكثرة الفعلية وتضفي عليه الوحدة الأيديولوجية، ملتهمة حاضره كما تلتهم تاريخه، فاصلةً أصيله عمّا كان خارجه، ورابطة إياه برباط نسب مباشر ببدايات اتخذتها علامات على السوية: بدايات الشريعة في أصولها، تماماً كما رأت السلالات الحاكمة بداياتها في أصولها، وأقامت حاضرها على أصلها، بحيث أخذ الفكر الاستنسابي مكان الفكر التاريخي المخالف له مخالفة جذرية. فبينما كان الفكر التاريخي قائماً على محاولة النظر الى اللاحق في ضوء السابق على نحو فعلي، نرى أن الفكر الاستنسابي يقوم على رؤية السابق على شاكلة اللاحق على نحو فعلي، ولذلك فـ «القدح في أصل الشيء قدح فيه»[212]، وكانت نسبة الجد إلى الجد، كما قال ابن الخطيب، كنسبة الحفيد إلى الحفيد[213]. ذلك أنه ليس القصد من النسب المعرفة النظرية بالماضي، بل إقامة المواقع والمراقب في الحاضر تبعاً لمنطق مراتبي في الأساس[214]. ولذلك الأمر، امتلأت التواريخ الإسلامية باستنسابات وهمية واختراع أنساب قرشية أورد ابن خلدون في تاريخه أمثلة عليها تكاد لا تحصى. ولذلك أيضاً كانت مختلف كتب التاريخ والسياسة تقوم على الاعتبار بالبدايات، وكان هاجس إقامة الأنساب وإرجاع الأمور إلى أصولها أمراً يحكم بنية الفقه والكلام والحياة السياسية والاجتماعية والنماذج الأدبية والآداب الاجتماعية على اختلافها، حتى آداب الشراب التي دار في مجالسها الكأس من اليسار إلى اليمين اقتداء بنموذج النبي الذي

---

(٢١١) عزيز العظمة، «الدين والايديولوجيا،» في: العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ٨٣ - ١١٢.

(٢١٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **موافقة صريح المعقول صحيح المنقول**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٠ - ١٩٥٣)، ج ١، ص ١.

(٢١٣) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٨)، ج ٥، ص ١٢١.

(٢١٤) Julio Caro Baroja, *Estudios Mogrebles* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos, 1957), pp.30-31, et Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique,* précédée de trois études d'ethnologie *kabyle,* travaux de droit d'économie, de sociologie et des sciences politiques; v.92 (Genève: Droz, 1972), p.88.

أدار في مجالسه كأس الحليب إلى اليمين[٢١٥]. تتصدر المعرفة التاريخية الاستنسابية كل مجالات الخطاب الإسلامي، من أقوال وأفعال تبنى عليها الأقيسة والعقائد، وأحداث تاريخية يجري الاعتبار والتعلم بها، وأمور تدخل مجال المواعظ والتذكير، ومجال العبادات (كالحج والطواف) التي أقيمت لها أنساب ابراهيمية أو أبعد من الابراهيمية. وتشكّل هذه المعرفة التاريخية الشرعية (وغيرها) مرجعية عمودية تقوِّم أمور اليوم باسم سطوتها، تدل على بدايات مطلقة وحقائق مفردة لا يكون تاليها إلّا استنساخاً لها، واستكمالاً لفاعليتها التأسيسية، واستجماعاً لكل البدايات في نقطة حصرية واحدة هي بداية الخطاب[٢١٦].

تشترك الشريعة إذن مع مجالات أخرى في عقلية وفكر الحضارة التي قامت باسمها في أداء وظيفة ثقافية أساسية تشترك فيها كل حضارات التاريخ السابق واللاحق عليها، ألا وهي إقامة أسطورة الأصل. تقيم كل الحضارات لنفسها أصولاً أسطورية في أحداث تُنسب إلى التاريخ، كأحداث التشييد والانشاء والبداية، يقوم فيها بدور البطولة شخصيات أسطورية قد تكون آلهة وقد تكون أبطالاً، أو هي في الحضارة الحديثة مفهوم الإرادة العامة. لا تستقيم أية حضارة على صعيد التطور الجمعي والرمز الثقافي دون أسطورة بدء، ولا تختلف الحضارة الإسلامية عن سنّة البشرية هذه، *بل هي تجد في التاريخ وفي الصلة بالنص وسيلة الإحالة* إلى حدث تأسيسي.

تتميز الحضارة الإسلامية عن غيرها بخاصتين أساسيتين تتعلقان بأسطورة البدء التي لها، **أولاهما أن** أحداث التأسيس لا تقتصر على أحداث منسوبة إلى التاريخ تجعل من المدينة ومكّة في وقت معيَّن أصلاً للحاضر، بل تُضفي على جملة من النصوص عين الفاعلية التأسيسية هذه. أما ثانية علامات التميز هذه فهي أن العلوم الإسلامية، في قيامها على صيانة روابط الاستنساب والإحالة إلى أحداث التأسيس هي إطار صياغة الأسطورة. فليست الأسطورة القيام على الخرافة، بل هي تحتمل قدراً لا بأس به من المحتوى المعرفي الوضعي. أما ما يميّز الأسطورة عن المعرفة التاريخية العلمية فهو البنية التي نُدرج فيها المنسوب إلى الماضي نسبة صحيحة أو موهومة، فليست الأسطورة خرافة بداية، أو بداية خرافية، بل صيغة نقل البداية الحقيقية أو الموهومة من بداية ـ حقيقية أو موهومة ـ إلى آنٍ موسوم بالصلة المباشرة مع هذه البداية. ليست ثمة أساطير بداية دون طقوس تعيد حكايتها وتثبت ذكراها وتزكّي سلطتها، فكانت كتب العلم ومناسبات قراءته وتلقيّه وإنشاء أصوله في الحضارة الإسلامية هي طقوس أسطورة البدء الإسلامية. وكانت بذلك المؤسسة الدينية ـ الحقوقية المتحولة إلى كنيسة للدولة الإسلامية هي حيّز نقل وتداول هذه الأسطورة المؤسِّسة

---

(٢١٥) أبو اسحق ابراهيم الرقيق النديم، **قطب السرور في أوصاف الخمور**، تحقيق احمد الجندي (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٦٦)، ص ٢٧٩.

(٢١٦) العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**، ص ١٣٣ ـ ١٤٠، ومحمد أركون، **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢)، ص ٤٨ ـ ٥١.

لإيديولوجيا الاستنساب التي تسمّي وتشكّل بتسميتها هذه جهاز الخيال الرمزي الذي يكوّن إحدى دعائم استمرارية كل حضارة. فلا استمرارية الاّ بوهم الاستمرارية، وما كان تأسيس حقيقة الاستمرارية على وهم الاستمرار الاّ بفرضها صيغة خيالية للواقع، وما ذلك بممكن إلاّ إذا صفّحت فاعلية التسمية بمصداقية السلطتين: سلطتها على التسمية، وسلطتها كجهاز كنسي مرتبط بالسلطة السياسية. من هذا الموقع، كانت الكنيسة الإسلامية تستمد القداسة من الشريعة، تبثّها في الشريعة، وتشرك السلطان بها، فليست ثمة عناصر ذات كثافة وفاعلية أيديولوجية تفوق ماضي عناصر القداسة وأوصافها.

إن الشريعة هي الوعي الرسمي للحضارة الإسلامية الذي سمّى سلطان الإسلام إسلاماً. أمّا وقائع الإسلام، فكانت متحوّلة متغايرة متمايزة، ولم يكن هذا الوعي الرسمي هو بالضرورة الوعي السائد عند الناس، بل الأرجح أن المجتمعات ما قبل الحديثة كانت تمتنع على هذه السيادة، وما كان القيام الجدي على مجانسة المجتمعات مجانسة ثقافية إلاّ في العصر الحديث وفي ظل الإمكانات الإدارية والاتصالية للدولة الحديثة. ما من شك في أن هذا الوعي الرسمي وهذه الثقافة الشرعية كانت موضع تهكم منذ البداية، كما نرى في أخبار كتاب **الأغاني** وفي **العقد الفريد** وغيرهما، بل وفي العصور اللاحقة حيث لم يعدم «سفهاء الشعراء» ولو بحسّ بليد للنكتة وبكلام مدجّن قياساً على ما سبق[٢١٧]، ولم تتوقف معارضات القرآن عند المعري، بل كان لمجاذيب العصور اللاحقة باع في ذلك وبنبرة ثورية أكيدة[٢١٨]، ولم يتوقف أصحاب الشريعة ينهون من لم يتخرج من مؤسساتهم عن القراءة على العامة واخبارهم القصص[٢١٩]. ولكن ما كل الهيئات الدينية كانت حكومية، ولا يبدو أن الدولة تدخلت في سير وإمامة المساجد الأهلية[٢٢٠]. ما زال على العموم تاريخ تجانس الإسلام من

---

(٢١٧) مثلاً: السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، ص ١٤٦، وابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٧، ص ٤٥.

(٢١٨) مثلاً، سور الشيخ شعبان المجذوب، في: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الاخيار** (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٥٤)، ج ٢، ص ١٨٥ - ١٨٦. والمعلوم أن المجذوب هو الالهي المنجذب الى الله فيمن لا شيخ له. ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٥٦؛ النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، ص ٢١٣، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠ هـ)، ج ٢، ص ٤٣٥.

(٢١٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **كتاب القصّاص والمذكّرين**، تحقيق م. س. شوارتز (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.])، الفقرات ٢٤، ٢٠٠ - ٢٧٣؛ ضياء الدين محمد بن محمد بن الاخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق ر. ليڤي، عني بنقله وتصحيحه روبن ليوي (كيمبردج: مطبعة دار الفنون، ١٩٣٧)، ص ١٧٩ - ١٨١، والسبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، ص ١٦٢ - ١٦٣ وأراد السبكي منع «الكتب المكذوبة» كسيرة عنترة، ص ٢٠٥.

(٢٢٠) مثلاً: أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، ص ٩٤، و٩٨، وابن الجوزي، المصدر نفسه، الفقرات ٤٥ - ٤٧. ولا يبدو أن الدولة المصرية تحركت باتجاه السيطرة على المساجد الأهلية قبل عهد أنور السادات.

أبواب التاريخ الاجتماعي التي لم تكتب بعد، ولكن ليس هناك ما يدعونا إلى تصديق دعاوى التجانس، فما فتئت السلطات الإسلامية تحارب البدع وغيرها من مظاهر الخروج على السويّة. والأرجح أن الثقافة الدينية للعامة في مناطق الإسلام كانت مشتركة بين أبناء كل الطوائف، ولا يصار إلى التمييز بين الواحد والآخر إلا بالتسمية: من هذا الباب الأولياء اليهود في جبال الأطلس وفي اليمن الذين اكتسبوا تبجيل المسلمين وزيارة أولياء مصر من المسلمين الذين يزورهم المسيحيون في أضرحتهم[٢٢١]. أما على صعيد الثقافات العليا، فحصل اندماج في البنى العقلية المسيطرة، وإذ نرى كتب القانون الكنسي في الوطن العربي، المارونية وغيرها، موسومة بالطابع الإسلامي الأكيد في ترتيبها وفي الكثير من محتواها[٢٢٢]، فلا شك أن في ذلك انعكاساً للبنى الاجتماعية المشتركة، وليس بالضرورة للأثر الفقهي. فبأي معنى يمكننا أن نقول اننا نتناول بالبحث تاريخاً إسلامياً، عندما نعتبر هذه الأمور، وعندما نعتبر بجدية علاقة الإسلام بالبيئات المختلفة التي ساد فيها، وصلته العقيدية والاجتماعية والقانونية بالقوى الحضارية والاجتماعية التي شكلته في تاريخه الطويل؟ لن يكون بوسعنا تفادي استنتاج كون إسلام التاريخ والتراث إسلاماً إسمياً، لا يعضده التاريخ، بل يستمد قوائمه من السلطنة التي تروم القيام باسمه. فالأرجح أن الديانة العامة تكوّنت من تقديس النبي وعلي وغيرهما في إطار سلسلات صوفية ونقابية، ومن إيمان بالرقي والتعاويذ التي ساهم فيها العلماء، وليست ثمة مؤشرات لأثر أيديولوجي إسلامي على الحركات الشعبية (عدا المهدوية) في تواريخ الإسلام قبل العصور الحديثة، بل يبدو أنها قامت على مفاهيم الشرف والعدالة والاحتكام إلى الله بوصفه ضامن انتظام الامور - باسم الشريعة شعاراً على العدل.

فإذا كان إسلامنا بيزنطياً في الكثير من سماته، ومسيحيتنا إسلامية في كثير من سماتها، وإذا كان الأدبان الفارسي والعبري في العصور الوسطى استخدما عَروض الشعر العربي، فأين الأصول، وأين الأولوية التاريخية؟ لا علاقة بين الأولوية التاريخية الفعلية، والمرجعية الايديولوجية، فالإسلام وبداياته، ممثلان بالشريعة، معين من القداسة يسم اليوم الذي يقوم فيه، وتشع قداسته على القائمين باسمه من علماء، والقيمين الحراس على استمراره من السلاطين. ولذلك صار المجتمع العثماني إسلامياً إلى الحد الذي ربط فيه حقوق المواطنة بالانتماء العِبادي على غرار بيزنطية.

---

(٢٢١) حول استيعاب الكنيسة الأعراف المحلية في أوروبا، انظر:

Jacques Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages,* translated by Arthur Goldhammer (London; Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1982), pp.157, and passim.

(٢٢٢) مثلاً: أبو سيف يوسف، **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٩٦، وشفيق شحاتة، **احكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين،** ٨ ج (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨ - ١٩٦٣)، ج ١: **في مصادر الفقه المسيحي الشرقي وفي الخطبة،** ص ٤١، ٤٣ - ٤٤، و ٤٧.

الفصل الثاني

دولة التنظيمات ومشروع الكونية

يستفاد مما بسطناه في الفصل السابق أن العلمانية ـ أي إيلاء عناصر لادينية نقطة المركز من النظم العامة للتسويغ الفكري والحكم الأخلاقي والجهاز الرمزي الاشاروي ـ جاءت عنصراً ملازماً لنهايات التطور التاريخي الحديث لأوروبا. لم يقتصر تاريخ أوروبا الحديث على القارة الأوروبية أو بالأحرى على غربيها، فقد حملت أوروبا بضاعتها الاقتصادية والسياسية والفكرية والتنظيمية والخيالية معها حيثما انتقلت بعد المرحلة التوسعية المالية والتجارية الأولى (الإسبانية أساساً) القائمة على النهب المباشر، وعندما أخذت تستقر في مرحلتها القائمة على الاستغلال المنظم الطويل الأمد. فأقامت أوروبا الشمالية الغربية بتفجرها وانتشارها نظاماً عالمياً حرّكته بواكير الرأسمالية والتجارة الدولية منذ القرن السادس عشر، نظاماً ارتكز إلى إشباع مصالح الاقتصادات الأوروبية المناهضة باستتباع العالم لها، وإلحاق اقتصادياته بها، ومن ثم الضغط (العسكري والاستيطاني) المباشر وغير المباشر في اتجاه تحويل مجتمعاته ونظمه السياسية بما يتوافق وهذا الإلحاق[1].

ولئن أدّى توسّع أوروبا إلى انهيار الكثير من البنى السياسية في أصقاع كثيرة من العالم، إلا أن الدول المركزية الكبرى ـ ومنها الدولة العثمانية والسلطنة العلوية في المغرب ـ تعاملت مع هذه الضغوط على نواحٍ شتى. فقد اضطرت أولاً للاستجابة إلى التضخم المالي للقرن السادس عشر، والزيادة في توسّع الامتيازات التجارية التي كانت قائمة ـ بل ومنتشرة شمال البحر الأبيض المتوسط انتشارها شرقه وجنوبه ـ منذ القرون الوسطى. بيد أن هذه

---

(١) لعل أفضل وصف لتاريخ النظام العالمي هذا من وجهة نظر القارات المستتبعة والملحقة هو التالي:
Eric Robert Wolf, *Europe and the People without History,* Cartographic Illustrations by Noël L. Diaz (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1982).

والكتاب هذا ينطلق من العوالم الملحقة، وهو بذلك مقابل هام لأعمال عمانوئيل والرستاين (Wallerstein) المعروفة التي اتخذت من أمستردام ولندن منطلقين لها.

الاستجابات تبعثرت في تفاصيلها، واقتصرت على ترتيبات إدارية خاصة ردّاً على كل ضغط على حدة، ولم تنطوِ على استراتيجية عامة للتحوّل في مجابهة اقتصاد عالمي وضغط عسكري ودبلوماسي من قبل قوى أوروبية كان مقيضاً لها التفوقُ في نهاية المطاف. كانت استنبول على كل السباقة إلى التفكير المنهجي في هذه الأمور، إذ كانت حاضرة الدولة العالمية الكبرى التي كانت السلطنة العثمانية، ومركز الصلة الدبلوماسية والثقافية المباشرة بين مدن السلطنة كالقاهرة ودمشق وتونس، والبلدان الأوروبية. وتشير الدلائل إلى أن الاعتبار المنظّم لضعف الدولة ابتداء منذ أوائل القرن الثامن عشر في تقرير لشلبي محمد، مبعوث السلطان إلى بلاط لويس الخامس عشر عام ١٧٢٠، ثم في مؤلف **أصول الحكم في نظام الأمم** لابراهيم متفرِّقه المنشور في العام ١٧٣١ الذي تضمّن عرضاً مسهباً لأسس الحكم في أوروبا، واقترح إعادة تنظيم شاملة لجيوش الدولة العثمانية على أسس حديثة. وعلى الرغم من المعارضة الضارية من قبل المصالح العسكرية والإقطاعية الأناضولية وإدارة الدولة التي جوبهت بها محاولات الإصلاح، أقيمت المدرسة الهندسية الأولى في استنبول عام ١٧٦٩، واستجلب العلوج لتدريب الجيش، واستخدم الهجوم الروسي المتواصل على أراضي الدولة لتبرير هذه الإصلاحات. وكما هو معلوم، فإن الإصلاحات الأولى هذه وصلت إلى ذروتها في تأسيس جيش «النظام الجديد» في عهد سليم الثالث، تلك التي انتهت عندما ثار الانكشارية وعناصر أخرى على السلطان عام ١٨٠٧، وقضوا على التنظيم العسكري الجديد وما استتبع ذلك من إعادة سيطرة الدولة على الإدارة المالية ومحاولات القضاء على المحسوبية في تعيينات الهيئة العلمية الدينية[٢].

كانت الاستجابة العثمانية في استنبول كما في توابعها العربية ذات الاستقلالية المحلية في إطار الدولة (القاهرة وتونس)، استجابة على مستوى تنظيم الدولة وإعادة تشكيل أجهزتها وربطها بالمجتمع وبالاقتصاد بروابط أكثر إحكاماً من السابق وأكثر استجابة لمتطلبات المركز. من هذا الباب كانت محاولة سليم الثالث السيطرة بحزم أكبر على مجريات نظام الامتيازات، التي جوبهت بمعارضة بالغة النشاط من القوى الأوروبية[٣]. كانت إصلاحات سليم الثالث أموراً تمّت بأمر سلطاني دون أن تتضافر معها جملة من المؤسسات والآليات الإدارية الخاصة بالإصلاح، ودونما اعتبار للأسس السياسية الداخلية لهذه الإصلاحات. لذلك أتت الإصلاحات العثمانية الأساسية المعروفة بالتنظيمات الخيرية، ومثيلاتها في مصر محمد علي ثم على عهد اسماعيل، وفي تونس محمد باي بعد أن تم القضاء على أعدائها أولاً (في وليمة محمد علي الشهيرة في قلعة القاهرة، وفي القضاء الدموي بأمر من السلطان محمود على آلاف الانكشارية وحلفائهم في استنبول عام ١٨٢٦)، وإقامتها على أساس مما يمكن الإشارة إليه

---

(٢) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), pp.33-34, 42-43, and 56-60, and Stanford J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Selim,III, 1789-1807* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

(٣) Shaw, Ibid., pp.178-179.

بعبارة «الثقافة السياسية للتنظيمات» ثانية. على أن مجريات الأمور في استنبول (ومعها بلاد الشام) ومصر وتونس جرت بوتائر مختلفة وبأشكال متمايزة ـ دون أن تكون متباينة ـ لعلاقة التنظيمات بأفكار التنظيمات. فجاءت العملية التاريخية هذه مكتملة منذ البداية في استنبول، تتكاثف فيها الإصلاحات الإدارية والتشريعية والتربوية مع جملة من الأفكار الجديدة حول الدولة، بينما أتت في مصر في بداياتها عند محمد علي وكأنها مزيج من الدولة المملوكية الشخصية القائمة على استصفاء الريع واعتبار الخدمة العسكرية بمثابة السخرة، ومن نمط جديد لإدارة الدولة وتوابعها من بدايات متعثرة لإقامة أنظمة جديدة للتربية.

أما في تونس، فجاءت على ما يبدو مكتملة متكاملة على النسق الاستنبولي، ولو تأخرت عليها بعض الشيء. تعرض القطر التونسي بعد ذلك إلى حركة بالغة السرعة بأثر من الاستعمار الفرنسي الذي كان في تلك الفترة قائماً على إحداث تحويلات عظيمة الأهمية في الجزائر، أخذت بهذا القطر ووضعته على سكّة تطور شديدة التمايز، بعد أن كانت قد قضت على دولة عبد القادر عام ١٨٤٧.

أما المغرب الأقصى، فقد استقر على مزيج من المقاومة العسكرية، واستعادة روح السلطة المركزية المخزنية في ظل توجه سلفي شبيه بعض الشيء بالوهّابية لم يؤدِّ إلى تحولات تذكر. اقتصرت السياسة الإصلاحية للسلطة المخزنية المغربية على لجم الطرق الصوفية، والحدّ من الامتيازات الاجتماعية والسياسية لبعض طوائف العلماء (كالأدارسة) وإحكام سيطرة السلطان على الجهاز القضائي وعلى جامع القرويين. وقام تحالف سلفي الطابع بين السلطان عبد الحفيظ (الذي ألّف **كشف القناع عن اعتقاد طوائف الابتداع** المنشور في فاس عام ١٣٢٧ هـ) وبعض العلماء وعلى رأسهم أبو شعيب الدكالي؛ بل أدى هذا التحالف إلى اتخاذ عقوبات قاسية بحق المخالفين لمتطلبات السلوك المفروض من قبل هذا التوجه مما وسمه محمد عبده بـ «الغلو في التعصّب والمعاقبة بقطع الأعضاء في شرب الدخان»[٤]. جعل ذلك للدولة والمجتمع صبغة مومياثية محنّطة[٥] فكانت هذه المقاومة أشبه بمقاومة عبد القادر منها بالانخراط في الحداثة والانفتاح على المستقبل الذي نراه في استنبول والقاهرة وتونس.

لا شك في أنه كانت للتنظيمات الجديدة، الاقتصادية والإدارية والمالية والقانونية، أُسساً أكيدة في بنية النظام العالمي المتمركز في أوروبا. فقد جاءت هذه التنظيمات استجابة لمتطلبات

---

(٤) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، جمعها وحقّقها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٣، ص ٣١٣؛ يوسف اليان سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة سركيس، ١٩٢٨ ـ ١٩٣١)، ص ١٢٧١، و

Edmund Burke III, «The Moroccan Ulama, 1860-1912: An Introduction,» in: Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1972), pp.107-114.

(٥) العبارة لعبد الله العروي: Abdallah Laroui, *The History of the Maghreb: An Interpretative Essay*, translated from French by Ralph Manheim, Princeton Studies on the Near East (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), pp.326, and 367.

هذا النظام في قيامه على أولوية المصالح الأوروبية في الشرق التي امتدت من المصالح المالية المتمثّلة في الديون التي ترتّبت على استنبول والقاهرة وتونس في أوضاع ليست بعيدة الشبه عن الضغوط الإدارية والهيكلية للبنك الدولي اليوم، إلى المصالح والامتيازات القانونية للجاليات الأوروبية ومن كان في حمايتها من جاليات مسيحية أو يهودية محلية. ولا شك في أن التدخل المباشر لقناصل دول أوروبا لدى الدولة العثمانية في الشؤون السياسية والتشريعية الداخلية أمر أكيد ومعلوم. بيد أن التدخل الأجنبي المباشر لم يكن وحده الشأن العامل على التنظيمات. فقد قامت هذه التنظيمات بمسمياتها المختلفة تلبية لضرورات تنظيمية داخلية كان العمل عليها شأناً حيوي الأهمية إذا أريد لبنى الدول العثمانية ـ والمصرية ـ أن تستمر في إطار الحداثة التي دفعت إليها بفعل النظام الاقتصادي والسياسي المهيمن في القرن التاسع عشر.

أمّا الحركات الإصلاحية الأخرى التي قامت في الأطراف والتخوم، فقد كانت حركات تتوخى اعادة التأكيد على بنى اجتماعية وعلاقات اقتصادية بالية، كالدفاع عن العشائرية وتصفيح شبكتها بالدين كما في السنوسية، أو استصلاح العشائرية المصفحة بالدين لمركزة واستقلال نجد التي تطلّبها موقعها من السوق العالمية كما في الوهابية، أو توسل شبكة العلاقات العشائرية المصفحة بالدين للدفاع عن طرق تجارة الرقيق وشبكتها الاجتماعية والسياسية كما في المهدية السودانية. كانت تلك الحركات بالتالي إصلاحية في عرف أصحابها وبالمعنى التقليدي للإصلاح الذي يفيد العودة إلى الماضي من حاضر اعتبر فاسداً، وكانت وجهتها التاريخية وجهة انكماشية. أما في الدولة العثمانية وملحقاتها، فقد قامت الإصلاحات التنظيمية على الإذعان للانخراط في النظام العالمي السياسي والاقتصادي القائم على ميزان قوى مختل لصالح القوى الأوروبية، وعلى ثقافة سياسية دولانية (من دولة) أفرزت جملة من المفاهيم السياسية والاجتماعية التي قامت عليها كل دعوات المشاركة السياسية والعقلانية القانونية والعلمانية الفكرية والثقافية التي قامت في ظل دولة التنظيمات (وتستخدم هذه العبارة اصطلاحاً للاشارة إلى الدولة العثمانية ومضارعاتها المصرية والتونسية)، كما كانت هذه التحولات حتمية القيام بفعل التحولات التربوية والثقافية والقانونية التي جلبتها هذه الدولة. فتماماً كما قامت الدولة في مصر، دون الأحزاب أو الجماعات الأهلية، بتشييد المفهوم القومي للجامعة السياسية الذي ولدت منه الحداثة والوطنية المصرية في آن[6]، قامت الدولة في استنبول بالمهمة نفسها على نطاق أوسع من تركيا، كما سنرى.

رمت دولة التنظيمات إلى اعادة تشكيل نفسها على الصورة نفسها التي رأت فيها الدولة الأوروبية، وعلى الشاكلة نفسها التي اعتبرت فيها الدول الأوروبية نفسها. فعلى عكس دولة ما قبل الحداثة، دولة الحدود الدنيا التي استتبعت الفئات الاجتماعية دون اختراقها، وارتبطت بها بروابط الجباية في المقام الأول، دون رابط التوجيه التربوي المباشر، قامت دولة التنظيمات

---

(٦) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ١١ ـ ١٢.

على فكرة اختراق المجتمع بخلقها الفرد فيه ذاتاً قانونية مستقلة، وبالتالي مواطناً. وكانت في ثقافتها السياسية بذلك في موقع الطليعة من مواقع الفكر السياسي الكوني الفاعل القائم على مبدأ القومية والمواطنة في أوروبا، ذلك المبدأ الذي قام على تقاطع تحولات سياسية وتقنية واجتماعية، واستند إلى الإشراف السياسي المرتكز إلى ثقافة رسمية يتم تبنّيها ثقافة الدولة وأهل الدولة[٧]. استندت هذه الدولة إذن إلى عقلانية إدارية تنزع عن السلطة التنفيذية الصفة الشخصية التي كانت للنظم السلطانية وتقضي على النظم الوسيطة ـ الحرفية والمالية وغيرها ـ التي كانت نقاط ووحدات الاستتباع للدولة السلطانية، وحاولت أن تقيم مكانها دولة رسمية ـ ولو تمثّلت بالسلطان ـ تدير رعايا ذوي صفة شخصية في علاقتهم بالدولة، دون الصفة الجماعية للملل والقرى والطوائف الحرفية[٨]. بل يمكن القول ان وحدات الاستتباع هذه كانت لب النظام الذي قامت الدولة البائدة على حمايته بحمايتها التمايزات المذهبية والطوائفية التي قننت علاقاتها وأوضاعها تماماً، كما قنّنت تقنينات ادارية تفصيلية نظام فصل وعزل آخر طال حركة المرأة في الشارع بأنماطها وأوقاتها ومواضعها تقنيناً يفوق في تفصيله تقنين الفروقات الاجتماعية الأخرى[٩]. وسنّت هذه الدولة قوانين صادرة عنها بصفتها الهيئة التشريعية الأساسية، بدل النظام الإسلامي القديم الذي استصلحت فيه أعرافاً محلية سميت إسلامية أو قبلت قانوناً محلياً ـ بل استصلحت وعمّمت على أساسه ـ كما في «العمل» الفاسي وغيره في المغرب الأقصى[١٠].

لم تكن دولة التنظيمات ناجحة في مشروعها كل النجاح وفي كل المجالات، وتفاوتت نسب النجاح في تطبيق التشريعات الجديدة والعقلية الإدارية والسياسية الجديدة المرتبطة بها. فقد جابهت الدولة العثمانية جملة من الموانع الذاتية المختصة بالإدارة، والكوابح الموضوعية

---

(٧) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism,* New Perspectives on the Past (Oxford : Basil Blackwell; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983), pp.48, 58, and passim, and Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp.10-11.

(٨) حول المستويات الوسيط وعلاقة دولة التنظيمات بها قارن: وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٥٠، ٨٨ ـ ٩٠، وغيرها.

(٩) Nora Seni «Ville ottomane et représentation du corps féminin,» *Les Temps modernes,* nos.456-457 (1984), pp.66-74, and 83.

(١٠) للاطلاع على فكرة جيدة حول الأهمية العملية للعرف وطرق استصلاحه، يمكن الرجوع إلى نص أساسي لأحد كبار فقهاء الشام في القرن التاسع عشر، أمين الفتوى بدمشق محمد أمين بن عابدين، «نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف،» في: محمد أمين بن عابدين، **مجموعة رسائل ابن عابدين** (استنبول: مطبعة الشركة الصحافية العثمانية ومحمد هاشم الكتبي، ١٣٢٥/١٩٠٧)، ج ٢، ص ١١٤ ـ ١٤٧. بالنسبة إلى حالة مغربية معينة (السكساوة في الأطلس الأعلى)، انظر:

Jacques Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas* (Paris: Presses universitaires de France, 1955), bibliothèque de sociologie contemporaine série B: Travaux du centre d'études sociologiques, pp.244-245, et 323-397.

الاجتماعية والمالية[11] التي أثّرت في التطبيق الـذي تفاوت بـين شمول نسبي في الأنـاضـول والشام ووتائر أبطأ ونطاق أضيق في العراق، وبين حدود بالغة الضآلة في الحجاز واليمن[12].

أما في مصر، فعلى الرغم من بذور العقلانية الإدارية وأفكار الوطنية التي بثّتها الدعـاية البونابارتية، وعلى الرغم من بداية الطهطاوي وإعجاب محمد علي باشا بكتاباته إلى درجة أمره بأن تُتلى في قصوره وبترجمتها إلى التركية[13] ـ على الرغم من ذلك، فإن دولة محمـد علي بـدت وكأنها أعطت الأهمية الأولى إلى اتصافها بجهاز مـراقبة وضبط دون أدائهـا دوراً تربـوياً إلا في حدود ما كان مطلوباً لإنشاء أجهزة المراقبة والضبط هذه[14]. وما كان الطهطاوي نفسـه ببعيد أبداً عن التنظير للاستبداد السيـاسي. ولكن على الـرغم من نسبية النجـاح، فإن الأمـر الهام بالنسبة إلى نقاشنا هنا هو جملة المبادىء العامة، النظريـة منها والعمليـة (الإدارية والسيـاسية) التي استندت إليها التنظيمات، والتي كانت بمثابـة مشروع العمل الـذي كتب له نجـاح محدود ككل مشاريع العمل الأخرى. وكان الشأن الأهم في هذا المشروع أولـوية جهـاز الدولـة على الأجهزة الأخرى، الاجتماعية والدينية، واستناد هذا الجهـاز إلى جملة من المبادىء عـلى رأسها خضوع الجهاز من أدنى مراتبه إلى ذروته السلطانية إلى قانون عـام يتخطى السلطة الشخصيـة السـلطانية على مراتبها من السلطان إلى الولاة. اندرجت دولـة التنظيـمات بذلـك في إطار من العـالمية السيـاسية التي مـا زالت تسم كل الايـديولـوجيات الحـداثيـة في أوروبـا وفي البلدان المتخلفة، وكانت إطاراً تمّت فيه محاولة الممارسة المتكـاملة للحداثـة والعالميـة. فلم يكن غريبـاً إذن أن يرى أوغست كونت Auguste Conte في رسالة إلى أحـد التنظيـماتيين البـارزين رشيد باشـا، أن الدولة العثمانية التنظيماتية تنحو نحو العالمية، (التي رأى منتهاها في الوضعيـة ودينها) على نحو غير ممكن لدول أوروبا المعاصرة المنكوبة، حسب رأيه، بالثـورة والفوضى[15]. وليس غريباً في ضوء ذلك أن يكـون للكونتيـين والسان ـ سيمـونيين نشـاط واسع في الـوطن العربي وخصـوصـاً في مصر والجـزائـر، وأن يهتم هؤلاء بـالتـدريس في مـدارس محمـد عـلي وجلب

---

(١١) كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، ص ١١٨ - ١٢٢.

(١٢) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **البلاد العربية والدولة العثمانية: محاضرات ألقاهـا طلاب معهـد الدراسات العربية العالية**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠)، ص ٩٣ - ٩٤.

(١٣) أحمد حسين الصاوي، **فجر الصحافة في مصر: دراسة في أعلام الحملة الفرنسية** (القـاهرة: الهيئـة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، الفصل الثاني؛ لويس عوض، **المؤثرات الأجنبية في الأدب العـربي الحديث**، ٢ ج (القـاهرة: جـامعة الـدول العربيـة، معهد الـدراسات العـربية العـالية، ١٩٦٢)، القسم ١: **من الحملة الفرنسية إلى عهد اسماعيل**، الفصل الأول، وص ١٤٦ وما بعدها، وجرجي زيـدان، **تراجم مشـاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٧٠])، ص ٣٣.

(١٤) Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Cambridge Middle East Library (Cambridge, Mass.; New York: Cambridge University Press, 1988), chaps.2 and 3, and

عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٧٢٥.

(١٥) Auguste Comte, *Système de politique positive* (Paris: Chez l'auteur, 1853), pp. xlviii, and xlii.

مفهومهم للانضباط والمجانسة إليها[16]. على هذا، جاءت التشريعات السياسية الأساسية في معيّة ضمانات من الحكّام الذين لم يكونوا قد خضعوا بعد للنظم الدستورية. فجاء فرمان كلخانة (١٨٣٩) الذي وصفه أحد موظفي الدولة العثمانية بأنه «نسخة مصغرة عن القانون الأساسي الذي تدار به الممالك على الأصول الاستشارية (الديمقراطية) بأمل توسيعه في المستقبل»، جاء ممهوراً بتعهد بخط السلطان عبد الحميد بأن يحترم ما في الفرمان، وإلاّ يصدر من القوانين ما يتعارض معه أو يسنّ ما يلغيه. وأما عهد الأمان الذي أصدره محمد باي عام ١٨٥٧، فقد أكمله الباي محمد الصادق عام ١٨٦١ بقانون أساسي جعل منه شخصياً ومن ورثته في السلطة ملتزمين بهذا العهد وبما ينشأ عنه من قوانين، بل يجعل هذا الالتزام من شروط البيعة[17].

من نافل القول ان التشريعات الأساسية للتنظيمات لم تؤسس نظاماً ديمقراطياً، ولا هي أثبتت العلمانية مبدأً مرتبطاً بالديمقراطية ارتباطه بتحرر الفكر الفردي من أية سلطة غير سلطة الضمير الفرد. ولكنها بذرت بذوراً ترعرعت وأفضت إلى الحركة الدستورية في استنبول والقاهرة في فترة لاحقة عندما أفضت هذه التنظيمات إلى بروز فئة جديدة من المثقفين المرتبطين بعملية التحديث السياسي والإداري ـ ونستثني من هذه التحولات ما طرأ على الإصلاحات التونسية بسبب الاحتلال الفرنسي الذي ثبت للقطر التونسي مساراً متمايزاً، ولو كانت له الوجهة العامة نفسها في حركته التاريخية البعيدة التي جعلت من التطورات التونسية أقرب إلى المشرقية منها إلى المغربية على وجه الإجمال. فمع أن السلاطين العثمانيين في عهد التنظيمات أعلنوا عن التزامهم بقانون غير شخصي وسموه بالشرع (كما جاء في فرمان كلخانة)، إلا أنهم لم يحدّوا دستورياً، ولا عملياً من سلطتهم الإدارية والتنفيذية العليا في الإشراف على المؤسسة الدينية ـ القانونية، ممثلة بشيخ الإسلام الذي كان تعيينه منوطاً بالسلطان. بل يمكن القول إن علاقة السلطان بالمؤسسة الدينية تعرّضت لتحوُّل هام لصالح السلطنة، فأتى فرمان كلخانة، ولأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية، دون أن تعضده فتوى من شيخ الإسلام[18]، دون أن يكون سبب ذلك معارضة شيخ الإسلام أحمد عارف حكمة بك الذي كان في الواقع مؤيداً للتنظيمات[19].

تضمّن فرمان كلخانة تأكيداً لسلطة السلطان على إصدار القوانين دون أي مرجع آخر، بل كان السلطان محمود (الذي تمّت معظم ترتيبات اصدار فرمان كلخانة في عهده، ولو كان الفرمان قد صدر بعد وفاته بخمسة أشهر ممهوراً بتوقيع ابنه السلطان عبد المجيد) ـ كان

---

(١٦) Mitchell, Ibid., pp.39-40.

(١٧) عبد العزيز العظمة، مرآة الشام: **تاريخ دمشق وأهلها** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٨)، ص ١٧٥.

(١٨) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p.147.

(١٩) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق منصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ١٤٢.

السلطان محمود قد أمر شيخ الإسلام بتأليف كتاب لإثبات السلطة التشريعية السلطانية وتأكيدها وتسويغها[20]. ليس هذا بالأمر الغريب إذا اعتبرنا أن القضاء على الانكشارية استتبع تحجيم المؤسسة الدينية وتقوية الدولة على حساب كل المؤسسات الأخرى، بل كان شيخ الإسلام قد نحّي عن ارتباطه المباشر بالحكم وبشخص السلطان، وأصبح منذ تأسيس أول مجلس وزراء (وكلاء) في عهد السلطان محمود، عضواً من أعضاء هذا المجلس وتابعاً في التسلسل الإداري إلى رئيس الوزراء (الصدر الأعظم). ولكن بينما كان الوضع في مركز الدولة العثمانية وأطرافها الأساسية (وأبرزها الشام) حاسماً في فصل السلطة الدينية عن السياسية على صعيد الممارسة والتشريع المباشر، قام هذا الفصل في مصر بصفة عملية دون أن تكون له أسس غير إرادة ولاة مصر من محمد علي إلى اسماعيل، ودون أن تكون له وسائل غير السيطرة المالية على موارد الأوقاف الخيرية وإلحاق الأزهر والمؤسسة الدينية عموماً بالدولة إلحاقاً مالياً مباشراً[21].

أما في تونس، فكانت معاملة خير الدين للمؤسسة الدينية ـ وكانت متمازجة مع الارستقراطية التونسية المالكية والحنفية ـ معاملة بالغة الحذر والكياسة[22]. بل كان التوجه الفكري العام لخير الدين يعطي الأولوية للعنصر الديني، ويجعل من انتظام الدنيوي أمراً عملياً لا بد منه من أجل استقامة الدين[23]، بل حاول تسويغ الإصلاحات العثمانية بقوله أن السلاطين العثمانيين المصلحين أناطوا العلماء مع الوزراء بأمور تدبير الدولة[24]. وحاول على العموم توسيع نطاق الشرع لاحتواء السياسة[25]، كما كانت الحال في الإسلام التاريخي الذي تناولناه في الفصل السابق بدلاً من العكس. ليس غريباً والحال كذلك أن اعتبر خير الدين في استنبول من الرجعيين، وكان على ذلك تعيينه صدراً أعظم من قبل السلطان عبد المجيد أمراً في غاية المناسبة[26].

لم تتضمن أفكار الإصلاح العثماني إذن فكرة فصل السلطات، ولو أعلنت عن سلطة

---

(٢٠) Berkes, Ibid., p.146, and Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton Oriental Studies; v.21 (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962), p.149.

(٢١) Daniel Crecelius, «Non Ideological Responses in the Egyptian Ulama to Modernization,» in: Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, pp.181-182.

(٢٢) Arnold Harrison Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents* (Leiden: Brill, 1978), pp.117-118.

(٢٣) التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ص ٨٢ ـ ٨٣، ١٤٢ ـ ١٤٣، ١٥٤ ـ ١٥٥، وغيرها.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢٥) كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١١ ـ ١٥.

(٢٦) Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp.385-387, and 390-391.

قانونية هي الشريعة مستقلة عن الأمر السلطاني. ولا يفيد هذا الأمر الاضطراب بقدر ما يفيد الصفة الانتقالية للإصلاحات العثمانية. وربما كان علينا إبداء الاستغراب الشديد إذا كان جرى الفصل الحازم بين السلطات في وقت لم تكن هذه العملية قد اكتملت به في أوروبا نفسها. فقد ألزم السلطان العثماني نفسه بالمشورة دون أن تكون هناك آليات ترغمه على ذلك قبل أن تفرز مهام مجلس شورى الدولة إلى ديوان الأحكام العدلية من جهة، وديوان شورى الدولة الذي ترأسه مدحت باشا من جهة أخرى. وقبل أن تؤدي هذه التطورات إلى صياغة الدستور العثماني عام ١٨٧٦، وانتخاب البرلمان العثماني الأول عام ١٨٧٨ الذي لم تكتب له حياة طويلة، فلم تمض على الانتخابات أشهر حتى قام السلطان عبد الحميد بحل المجلس. وتعليق الدستور عام ١٨٧٩ (بناءً على الدستور عينه الذي ثبت السلطان خليفة، وجعل من الدستور وثيقة شرعية). مضت بين الإعلان الرسمي لمبدأ المواطنة غير المرتبط بالانتماء الديني وبتنحية شيخ الإسلام ومؤسسته عن الموقع المركزي في الدولة من جهة، والحركة الدستورية في الدولة العثمانية ومصر من جهة أخرى، فترة قصيرة غزيرة الأحداث، تمّ فيها إنشاء مؤسسات تربوية مستقلة عن الدينيين وإقرار إصلاحات قانونية من قبل الدولة، وبروز فئة جديدة من المثقفين العلمانيين، مما غيّر، وعلى نحو بالغ الأهمية، علاقة الدين بالدنيا في الدولة العثمانية والمفاصل المحورية من الوطن العربي، وأدّى إلى بروز نمط جديد لصياغة علاقة الدنيا بالدين هو الاصلاحية الإسلامية؛ وإلى هذه الأمور ننتقل الآن.

أولاً: مجتمع الدولة: التربية والثقافة العلمانية

قلنا إن دولة التنظيمات تختلف عمّا سلف من الدول بأنها رمت إلى اختراق المجتمع. وقد كانت هناك سبل إدارية واقتصادية هامة للوصول إلى ذلك، لعل أبرزها تسجيل الأراضي وتثبيت الملكيات الخاصة تحت إشراف الدولة. ولكن الدولة هذه هدفت أيضاً إلى تحويل المجتمع تبعاً لأفكار الدولة الحديثة ذات الهيمنة الثقافية والصلة السياسية بمواطنيها، وكانت وسيلة الإقدام على هذه المهمة إصلاح التربية والقانون على أسس جديدة لا تمّت بصلة ـ إلاّ صلات الضرورة ـ الى ما سلف من مؤسسات قام عليها أرباب الهيئة القضائية ـ الدينية. فبدلاً من نظم التربية والقانون التي تثبت من تمايزات الهيئة الاجتماعية التي تحكمها الدولة، كان مرمى هذه الإصلاحات أداء تجانس ثقافي ما يسمح للسلطة ببسط سطوتها دون الرجوع إلى المستويات الوسيطة. لم يكن هذا الأمر متاحاً بالطبع في بدايات الإصلاحات، ولم يتم له الاكتمال إلا إلى حدود، وما زال هذا الاكتمال غير تام إلى يومنا هذا. لا شك أن النظام التعليمي برمّته، وفي كل مكان، يعتمد على نوعية التربية المقدمة في مراحله الابتدائية، ولعل تنظيم هذه المرحلة هو أكثر الأمور عسراً على الدولة، فإن تعميم التعليم الابتدائي يتطلب قدرة تنظيمية وإدارية ومالية لم تكن متوافرة للدول التنظيمية على بدايات عهودها. وتسربت بالتالي أعداد كبيرة من المتعلمين تعليماً ابتدائياً، من السلطة الثقافية للدولة أو دخلوا إلى مدارس الدولة المتوسطة والعالية ولديهم بضاعة ثقافية وعلمية عصيّة القهر في الإطار الثقافي التحديثي الذي أقامته الدولة. فقد كانت الدراسة الابتدائية ما زالت تقوم في الكتاتيب التي

جرت الأمور فيها وفق الطريقة التقليدية القائمة على استظهار القرآن ـ أو الإنجيل في المدارس المسيحية كالمدارس القبطية في مصر[٢٧] ـ والتشبّع بالثقافة الدينية التقليدية الغيبية بدلاً من الثقافة الحديثة[٢٨]. بل إن توسع حاجة مصر إلى التعليم، مثلاً، أدّى إلى ازدياد كبير في عدد الكتاتيب، من ١٢١٩ كتّاباً احتوت على ٤٤,٠٩٥ تلميذاً عام ١٨٧١ إلى ٥,٣٧٠ كتّاباً و١٣٧,٥٥٣ تلميذاً عام ١٨٧٨[٢٩]. ولئن كانت الدولة العثمانية أمرت بإجبارية التعليم الابتدائي المجاني عام ١٨٦٨، إلا أن قدرتها على تنفيذ هذا الأمر بدت محدودة إلى درجة كبيرة[٣٠].

لم يكن نظام التعليم الابتدائي إذن هو الإطار الذي نمت فيه الثقافة الدنيوية للدولة التنظيمية التي نجمت عنها العلمانية وأفكارها. فكان اهتمام الدولة منصبّاً على إقامة المؤسسات التربوية لتخريج الكادر المتوسط والعالي الذي احتاجت إليه في شقيها الناشطين، العسكري والإداري. ولذلك كانت مدارس الترجمة والإدارة والحقوق كمدرسة الألسن في القاهرة والمدارس الهندسية العسكرية وكليات الطب هي محور نشاطها. واستمرت الدولة العثمانية على وتيرة متصاعدة في تشييد المؤسسات التربوية وفي توسيعها لتشمل المدارس الإعدادية (الرشدية) ابتداءً من عام ١٨٣٨. بل جرت أيضاً محاولة إنشاء جامعة في استنبول باسم دار الفنون (١٨٧٠) لم تستمر أكثر من سنتين لأسباب سياسية وفنية شتى. كما تأسست مدرسة للمعلمين وأخرى للمعلمات في العامين ١٨٤٨ و١٨٧٠ لتوفير الكوادر التدريسية الخاصة بالدولة بدلاً من استيراد هذه الكوادر من نظام المدارس الدينية[٣١]، كما نشرت المدارس الرسمية في كثير من النواحي وخصوصاً في المدن الشامية والأناضولية الرئيسية.

أما في مصر، «فلما فرغت الدولة المصرية من حروبها وأُلغيت احتكارات الحكومة وأُقفلت المعامل التي كان قد أنشأها محمد علي لتلبية مطالبه، زاد عدد المتعلمين تعليماً عالياً على المناصب الخالية. وأصبح جماعة منهم عالة على الحكومة، فلما تولّى عباس باشا ألغى المدارس العالية إلا المدرسة الحربية»[٣٢]. أما في عهد اسماعيل ـ وكان على مساوئه تحديثياً نشطاً ـ فاعتُمدت سياسة تربوية جديدة، ألغت الطابع العسكري عن نظام التعليم حيث كانت المدارس كالثكنات، وتأسست مدرسة الإدارة والألسن، وشُيِّدت المدارس المجانية التي مُوِّلت من الأوقاف، وأُقيم بعض المدارس الابتدائية والتجهيزية الحكومية في القاهرة وفي المدن الأخرى، وعُيِّن علي مبارك وكيلاً لديوان المدارس، فعمل على تأسيس دار العلوم لإنتاج كوادر تربوية من خارج المؤسسة الأزهرية. ولكن

---

(٢٧) أحمد عزت عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي الى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ ـ ١٨٨٢** (القاهرة: وزارة المعارف العمومية، ١٩٤٥)، ج ٢، ص ٨٣٣.

(٢٨) قارن ملاحظات: Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.101, and 174.

(٢٩) عبد الكريم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٦.

(٣٠) Berkes, Ibid., pp.174, and 180.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٥، ١٨٠، و ١٨٥.

(٣٢) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ٤ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٣٨٥.

المشروعات هذه كلها تعثرت، لاعتبارات مالية، خصوصاً في طموحها الانتشار فوق مجمل الأراضي المصرية، وصير إلى تشجيع قيام المكاتب الأهلية، أي المدارس الخاصة[٣٣].

أما في تونس، فقد بقيت التربية كلياً تحت سيطرة رجال الدين إلى حين تأسيس المدرسة الصادقية عام ١٨٧٥، ثم حاولت فرنسا، ابتداءً من العام ١٨٩٤، بسط سلطة التربية المركزية على القطاع الابتدائي من التربية.

تميزت المدارس الحكومية عن الدينية بمرجعيتها السياسية الواضحة - وهي الدولة - وبمرجعيتها الثقافية والعقلية - وهي العلوم الحديثة - من علوم طبيعية وجغرافيا وتاريخ ولغات أوروبية وقانون. واتسمت معارضة الدينيين لهذه المدارس، وعلى امتداد القرن التاسع عشر، بهجوم على الجغرافيا والجيولوجيا والفلك بوجه خاص. واهتم الطهطاوي كغيره بالدفاع عن «علوم الحكمة والأمور النافعة» التي يناط بها الرشاد والإصابة «بعد ولي الأمر»، واستشهد باهتمام بعض علماء الشريعة المصريين بها، كالشيخ أحمد الدمنهوري شيخ الأزهر، وأشار إلى جملة كتب في الطبيعيات يبدو أنها كانت من نتاج النهضة العلمية النسبية التي عرفتها استنبول في القرن الثامن عشر[٣٤]. وقد عرفت استنبول مجموعات عالية الثقافة منفتحة الفكر من علماء الدين حتى الستينيات من القرن الماضي، عندما انقرضت[٣٥]. فكانت العلوم الجديدة غير ملتفتة للدين بجهازه العقلي أو بجهازه التربوي، بل أسست على أركان مستقلة تجعل من الثقافة الدينية شأناً هامشياً، أو على الأكثر جعلت منه أمراً له نطاق يختص به دونما تداخل مع المعارف الجديدة. وما زالت هذه السمة تطبع التربية في البلدان العربية حتى يومنا هذا (مع استثناءات هامشية). ولكن علينا الانتباه إلى شأن هام، وهو أن هذه العملية لم تكتمل الاكتمال التام لجملة أسباب، لعل أهمها عدم تعميم المدارس الحكومية، واعتمادها المستمر إلى حد كبير على استجلاب الطلاب من المدارس الدينية للدراسة العليا فيها، ثم اضطرارها للتخفيض من المستويات الدراسية لمجاراة الطلاب المقبولين من هذه المدارس الدينية وتخصيص دروس أولية لهم في الحساب وغيره[٣٦]. ولم تكن الأمور تسير دوماً على أسس التربية والانضباط التي قصدت لها، فجاءت إلى حد كبير صورة عن المجتمع، فكان الكثير من مدارس مصر وخصوصاً خارج القاهرة، قذراً، يعتدي فيها الأساتذة بعضهم على بعض

---

(٣٣) عبد الكريم، تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ - ١٨٨٢، ج ٢، ص ٤٢، ٤٦ - ٤٧، ٢٣ - ٢٤، ٥٨ - ٥٩، ١٧١ - ١٧٣، ١٩٦ - ٢٠٩، ٣٤٦ - ٣٤٧، ٥٤٦، ٥٤٨، وغيرها.

(٣٤) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٥٢٣، و ٥٣٤ - ٥٣٦.

(٣٥) Mardin. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp. 216ff.

(٣٦) عبد الكريم، تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ - ١٨٨٢، ج ٢، ص ٦٢، و٣١٢.

ويؤذون الطلبة بالضرب المبرح[٣٧]. ثم اعتمد على المدارس الدينية لتوظيف مدرسي العربية والمواضيع الدينية التي لم تهمل بل همشت في مصر وفي تركيا والشام، بل وأعيد إدخال المؤسسة الدينية في سلك التربية الحكومي في مصر عندما نزعت الكتاتيب عن إشراف نظارة المعارف في أواخر القرن التاسع عشر وجعلت تابعة لديوان الأوقاف[٣٨]، نازعة بذلك سلطة الدولة عن منطقة بالغة الاستراتيجية والحساسية في تربية أجيال المصريين وآيلة بها إلى السيطرة الدينية.

ليس عداء كرومر لتربية المصريين بالأمر المجهول. فقد كانت الإدارة البريطانية مسؤولة عن إلغاء التعليم المجاني (وقصره بالتالي على المؤسسة الدينية)، وإقفال مدرسة الألسن، وتضييق نطاق التربية التي كانت الدولة مسؤولة عنها. بل مضى البريطانيون في تشجيع الرجعية الاجتماعية بدعوى ضرورة حفاظ مصر على أصالتها وتقاليدها. وكانت الناظرة البريطانية لمدرسة البنات الابتدائية الوحيدة في القاهرة، أوائل هذا القرن، تصرّ على تبرقع التلميذات وهن لم يكدن يبلغن الحادية عشر من العمر[٣٩]. وقد كانت المدارس الأجنبية التبشيرية عموماً من العوامل التي أفضت إلى عداء أيديولوجي للتربية العلمانية التي للدولة، ولو كانت مناهجها قائمة على ما كان متعارف عليه من علوم إنسانية وطبيعية حديثة. وكان من آثار ذلك، ومن جرّاء الضغط التبشيري، أن قامت الكنيسة القبطية ـ وخصوصاً في عهد البابا كيرلس الرابع (١٨٠٦ ـ ١٨٦١) ـ بتأسيس المدارس التحديثية الطابع والموازية تحديث نظم التعليم من قبل الدولة، وذلك بعد أن تنامى عدد الطلبة في المدارس البروتستانية من ٦٠٠ عام ١٨٧٥ إلى ١٢٦٥ عام ١٨٩٥ إلى ٢٩,٠٠٠ عام ١٩٠٤[٤٠] ـ وهي المدارس التي نالت المساعدة المالية من سعيد واسماعيل خصوصاً[٤١] والتي اشتملت عام ١٨٧٨ على ٥٢ بالمئة من مجموع المصريين.

سيتسع لنا مجال آخر في هذا الكتاب للحديث عن الآثار السياسية للتربية المسيحية الطائفية، واستخدامها العلم وسيلة إلى الدين أو إلى السياسة. ولكن علينا التنويه هنا بمؤسسة واحدة هي الكلية السورية الانجيلية (التي أصبحت في ما بعد الجامعة الأميركية في بيروت) التي عملت، على الرغم من أهدافها الدينية في البداية، على نشر فكر علمي عقلاني كان له أكبر الأثر في تنوير الفكر العربي الحديث. نستشهد هنا بأحد أعداء التعليم الأجنبي وهو السيد محمد رشيد رضا، الذي رأى، في خطبة للطلاب المسلمين في الكلية عام ١٩٠٨، أن المؤسسات الامريكية «أحسن من غيرها تعليماً، وأعلى تأديباً، وأشد استقلالاً وأقل تعصّباً على المخالفين في الدين والسياسة، من غيرها من المؤسسات الأجنبية (يمكن على وجه عام

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٣٩) سلامة موسى، **مختارات سلامة موسى** (بيروت: منشورات مكتبة المعارف، ١٩٦٣)، ص ١٥٠.

(٤٠) البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٣٤ ـ ٣٨، وعبد الكريم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٣٣، و ٨٣٦.

(٤١) عبد الكريم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٢٦، و ٨٢٨.

تعميم هذا الكلام على المؤسسات البروتستانية في الشام»[42]. ولكن الأهداف السياسية لهذه المدارس لم تثنِ العثمانيين الأتراك والشاميين، ولا المصريين، عن إرسال أبنائهم إليها، ولم يتحفظ الناس في انتقاد انحطاط المدارس الرسمية وفي التأكيد، ولو بأسى، على التفوق العلمي والتربوي للمدارس الأجنبية. ولم تحرز هذه المدارس أي نجاح يذكر على صعيد تحويل المسلمين عن الإسلام، بل كانت مساهمتها، في الميزان الأخير، مساهمة إيجابية، فعممت العلوم والمعارف الحديثة في إطار كان عملياً علمانياً، لأنه استثني منه، بالنسبة إلى المسلمين، العنصر الديني. أما بالنسبة إلى المسيحيين فلم تكن نتائجه السياسية محمودة لأن المدارس التبشيرية عملت على تسعير النزاعات الطائفية بين المسيحيين، وعلى إذكاء النزعات السياسية الانفصالية، خصوصاً في لبنان، وعلى إثارة العداوة للعلمانية وللدولة العثمانية، مما كان له بعض الأثر في نشوء الانفصالية العربية في الشام[43].

أنتجت هذه المدارس جملة من المعارف التي ارتبطت بموظفي الدولة المدنيين والعسكريين في مصر وفي سائر أرجاء السلطنة العثمانية. وكثرت الكتب التي ألّفها موظفو الدولة ومدرسو المدارس الحكومية، التي تناولت اللغة والأدب والرحلات، والهندسة، والطب، والجغرافيا، والتاريخين الأوروبي والعربي إلى درجة أقل، والقانون الدستوري والإداري والتجاري، والعلوم الطبيعية. وكان أكثر هذه الكتب مطبوعاً في مصر، مع أعداد أقل طبعت في الشام، مع تركز النشاط الطباعي في بيروت وفي دمشق إلى درجة أقل، وكادت هذه المؤلفات أن تقدم في المغرب[44]. من هذه على سبيل المثال مؤلفات نوفل نوفل الطرابلسي (١٨١٢ ـ ١٨٨٧)، مؤلف **زبدة الصحائف في أصول المعارف** الذي تضمن أبحاثاً في تاريخ العلوم عند الأمم المختلفة، وفي أصول العلوم الفلسفية والطبيعية واللغوية، أو كتب شفيق منصور المصري (١٨٥٦ ـ ١٨٩٠) الذي ألّف في الرياضيات وفي القانون المدني، وطبّق العلامات الأوروبية على الموسيقى العربية[45]. تفيد هذه المؤلفات وغيرها وجود انتشار ثقافة موسوعية أو شبه موسوعية، لا شك أنها لم تكن شديدة العمق والدقة، لكنها اشتملت على المعارف الحديثة الإنسانية والطبيعية، القائمة على أسس لا دخل للدين فيها، حيث اهتمت بشؤون الرقي والتقدم على أساس من النموذج الأوروبي. وأدّت هذه المعارف مع شبكة

---

(٤٢) محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١١٨، و Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.103-104.

(٤٣) مثلاً: أحد النواب الشاميين إلى مجلس المبعوثان العثماني، في: **ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها**، بقلم أحد أعضاء الجمعيات السرية العربية [أسعد داغر]؛ تحقيق عصام شبارو (بيروت: دار مصباح الفكر، ١٩٨٧)، ص ١٦٢، وانظر أيضاً مداخلة جورج خضر في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٣٥٥.

(٤٤) سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**.

(٤٥) زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ج ٢، ص ٢١٠، و ٢٢٠ ـ ٢٢١.

المثقفين المرتبطين بها ـ مثقفي الدولة في المصاف الأول ـ إلى إنشاء مجموعة من الجمعيات العلمية كالجمعية العلمية السورية التي تأسست في بيروت عام ١٨٤٧، واشتملت على مسلمين ومسيحيين مع أغلبية للمسيحيين، وانضوى فيها كثير من الوزراء والأعيان والمثقفين في بيروت واستنبول ودمشق والقاهرة وسائر حواضر الشام. وانصبت اهتمامات الجمعية على أمور تتناول التقدّم والتأخّر، وتربية النساء، والشرائع الطبيعية، وتاريخ التمدن الأوروبي، تلك الأمور التي انعكست في المحاضرات التي نظّمتها. وعكست هذه الاهتمامات تمثلاً للمفاهيم العامة للتطور الأوروبي منذ عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر، وتركيزاً على العلم بصفته سبيل الرقي[٤٦].

لم تكن الجمعيات والكتب السبيل الوحيد لنشر الثقافة العلمانية الجديدة، بل شهد النصف الثاني ـ وخصوصاً الربع الأخير من القرن التاسع عشر في مصر والشام ـ نشوء الصحف والمجلات وانتشارها. فكانت الصحف تدعى في الشام «قرظيطة» (من تعريب «غازيت» gazette على الأرجح)، وكثر فيها الكلام على اليابان ونهضة اليابان[٤٧]. ثم قام خريجو الكلية السورية الانجيلية (التي أصبحت في ما بعد الجامعة الأميركية في بيروت) بتأسيس مجلات في مصر، وخصوصاً **المقتطف** و**الهلال**، كان لها الأثر الأكبر والحاسم في نشر هذه الثقافة العلمية والإنسانية العلمانية والعقلانية في مصر وفي سائر أرجاء الوطن العربي، وتعميم أعمال المؤلفين الأوروبيين بالاختصار أو بالترجمة.

وعلينا أخيراً، في معرض الكلام حول سبل انتشار المعارف والعلمانية، الإشارة إلى المدارس التي أقيمت بقصد علماني من البداية. كانت أولى هذه المدارس المدرسة الوطنية التي أنشأها بطرس البستاني خارج بيروت عام ١٨٦٣ بقصد الابتعاد عن الطائفية والحفاظ على اللغة العربية واكتساب العلوم واللغات الأجنبية، مع تأكيد مبدئي الحرية الدينية والجامعة الوطنية العثمانية[٤٨]. تلت هذه المدرسة ليسية غالاتا في استنبول التي أنشأتها الدولة عام ١٨٦٨ بمنهاج علماني لتربية ١٥٠ طالباً مسلماً و١٥٠ من غير المسلمين فجوبهت بمعارضة ضارية من الأوساط الدينية، وأصدر البابا في روما قراراً يمنع المسيحيين من الانتساب إليها، وجاراه في ذلك شيخ الإسلام، كما حثّت روسيا الروم على مقاطعتها، وعارضها اليهود، ولكنها نجحت مع ذلك نجاحاً باهراً[٤٩]. أما في مصر، فقام أحد أعيان الفرنسيين في

---

(٤٦) كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٤٧) عنبرة سلام الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٤٨) زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ج ٢، ص ٣٧ ـ ٣٨، ونعيم عطية، «معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة سنة الأخيرة،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدة في تشرين الثاني ١٩٦٦ في الجامعة الأميركية في بيروت**، تحرير فؤاد صروف ونبيه أمين فارس (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٤٨٠.

(٤٩) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.189-191.

الاسكندرية بإنشاء أول مدرسة مجانية غير طائفية في القاهرة عام ١٨٧٣ دون أن تحرز مقام المدرستين الآنفتي الذكر[٥٠]. ويجب ألا نستثني من المؤسسات العلمانية مؤسسة كان لها بالغ الأثر في ما بعد هي الجامعة المصرية، التي افتتحت عام ١٩٠٨ بعد جهود أهلية للاكتتاب المالي قامت بها جمعية ترأسها سعد زغلول وعمل قاسم أمين سكرتيراً لها، جمعت الاكتتابات من أفراد ثم من دوائر حكومية برعاية الخديوي[٥١].

يمكن بذلك القول انه في الأوساط المتعلمة تعليماً علمانياً في كل أرجاء الدولة العثمانية، أصبحت للعلوم والمعارف الحديثة، المنفصلة عن المرجعية الدينية، أولوية على سائر المعارف، وصارت معها النمط السائد من التفكير في الأمور العلمية والأمور العامة. حتى أن الكثير من الدينيين أخذوا على أنفسهم، كما سنرى في كلامنا على الإصلاحية الإسلامية، مهلة تعلمها وإتقانها، أو على الأقل طلب رضاها. ليس غريباً والحال كذلك أن يكون السيد محمد رشيد رضا، وهو نتاج تربية دينية تقليدية بحتة، قد رمى إلى «إدخال بعض المعاني العصرية في شعره» وهو شاب يتتلمذ على الشيخ حسين الجسر ويقرأ **المقتطف** و**العروة الوثقى**. فنظم قصيدة في الجاذبية الأرضية، ودأب على مذاكرة «أدباء النصارى الأحرار»[٥٢]. وصدق ذلك على ذوي التربية الدينية الذين انخرطوا في خدمة الدولة، وسنرى أهم مثال على هؤلاء، الشيخ محمد عبده، في نقاش لاحق. وعلى هذه الصورة، التقى خريجو الكلية الصادقية في تونس (وأبرزهم البشير صفر) مع بعض خريجي جامع الزيتونة ـ وعلى رأسهم سالم بو حاجب ـ «بلحمة التعصب للوزير خير الدين ومناهجه»[٥٣]. فكان خير الدين قد اضطر إلى الاعتماد على الزيتونيين وعمل إزاءهم بسياسة ترغيبية، عندما ظهرت بوضوح حاجة إدارة الدولة إلى موظفين، خصوصاً أن المصادر التقليدية للموظفين في تونس، وهي أسواق النخاسة، كانت قد نضبت بالإلغاء الرسمي للرق فيها عام ١٨٤٦. ولكن العلاقة مع الزيتونية بقيت متوترة على الرغم من نجاح خير الدين في إدخال مواضيع حديثة على منهاجه ـ التاريخ والجغرافيا والحساب ـ وفي تحقيق بعض الإصلاح في إدارته. فكانت أكثرية الارستقراطية العلمية المالكية محجمة عن التعاون معه، على عكس الاحناف من أسر بيرم وابن الخوجة وغيرهما، مما اضطره إلى الاعتماد بشكل متزايد على الزيتونيين ذوي الأصول الريفية أو المدينية المتواضعة ممن اعتمد عليه كلياً، في دراسته ووظيفته[٥٤]. فتجاور في نفوس هؤلاء، وخصوصاً خريجي الزيتونة،

---

(٥٠) عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ - ١٨٨٢**، ص ٨٦٢ - ٨٦٤.

(٥١) زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ج ٢، ص ٣٩٣.

(٥٢) شكيب أرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة** (دمشق: مطبعة ابن زيدون؛ القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٧)، ص ١١٣ - ١١٤، و ١٣٠.

(٥٣) محمد الفاضل بن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس: محاضرات ألقاها على طلبة قسم الدراسات الأدبية واللغوية، ١٩٥٥** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٦)، ص ٤٥ - ٤٧.

(٥٤) Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, pp.118, 120, and 122.

عالمان أحدهما علماني والآخر غيبي، تجاورٌ سندرس بعض نتائجه في كلامنا على الإصلاحية الإسلامية في تأرجح مرجعيتها.

أما في تركيا، فعلينا أن نذكر بعض المتنورين من العلماء ممّن ألّف في علم النفس ومفهوم القانون الطبيعي الذين ساندوا كلاً من السلطانين سليم الثالث ومحمود في اصلاحاته ثم ساندوا التنظيمات في فترتها الأولى. ولا شك أن أشهر هؤلاء كان محمود جودت باشا (١٨٢٢ ـ ١٨٩٥) مؤلف تاريخ الدولة العثمانية الشهير، الذي ساهم في إصلاح التربية، وترأس لجنة وضع مجلة **الأحكام العدلية**، وتحول عن الزي العلمي الديني إلى الزي الزمني عندما أصبح وزيراً عام ١٨٦٦[٥٥] ـ وكان رفاعة رافع الطهطاوي قد سبقه إلى التحوّل عن لبس الجبة والعمامة إلى اللباس الافرنجي في سياق خدمته الدولة وبعد عودته من باريس بمدة[٥٦].

أما في الشام، فقد كان لارتباط كبار العلماء بأسر الأعيان أثر أكيد في اندثار سلك كبار العلماء، إذ تحولت هذه العائلات عن تدريس أبنائها في المدارس الدينية إلى المدارس العثمانية في دمشق وحلب واستنبول تمهيداً لإلحاقهم بالوظيفة العامة[٥٧].

كانت الدولة إذن، والأوساط العليا من الموظفين المرتبطين بها، راعية الأفكار والتصورات الجديدة التي أزاحت العقلية الدينية عن محوريتها الثقافية وأحلّت محلّها مرجعاً فكرياً جديداً. ابتدأ ذلك في المدارس العسكرية واستمر في المعاهد المخصصة لإنتاج البيروقراطيين، وتجذّر في نمط عمل المؤسسات الحكومية، وانتشر في النظام التعليمي وفي الترجمات والمؤلفات التثقيفية العامة وعبر الجمعيات والجرائد والمجلات. فجاءت كتابات العثمانيين الشباب ومن نحا نحوهم من العرب، مثل علي مبارك وعبد الله النديم وأحمد فارس الشدياق وفرنسيس مراش وأديب اسحق، مليئة بهاجس الرقي والتقدم والتنظيم واكتساب العلوم والمعارف العلمانية، وبنقد الخرافات والعقلية التواكلية والرجعية الاجتماعية والفكرية التي اتسم بها علماء الدين والشريعة. وجاء الشيخ محمد عبده على الشاكلة نفسها في كتاباته في **الأهرام** ثم في **الوقائع المصرية**، وفي تأريخه للثورة العرابية ومقدماتها، داعياً إلى ترشيد الدولة وإقامتها على دعائم مؤسساتية صلبة وعقلانية، وإلى المشاركة السياسية، وإلى الوطنية والإصلاح والإنصاف[٥٨]، بنبرة ومفردات لا دخل للدين ولخطاب الديني فيها بأيّ

---

(٥٥) Richard L. Chambers, «The Ottoman Ulama and the Tanzimat,» in: Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500,* pp.38-43.

(٥٦) زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ج ٢، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٥٧) Albert H. Hourani, «Ottoman Reform and the Politics of Notables,» in: William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., *The Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century,* Publications of the Center for Middle Eastern Studies; 1 (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1968), pp.60-64.

(٥٨) انظر: عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٤٧٧ ـ ٥٦٠.

شكل من الأشكال. بل كانت كتابة سياسية وطنية تنويرية عامة تستمد مرجعيتها من الأفكار العالمية التي اعتبرت محورية في ذلك الوقت، وهي الأفكار التي تقرن عادة باسم الثورة الفرنسية وتراثها من حث على الاستنارة والعقلانية والمشاركة السياسية والانصاف[٥٩]، مع تخفيف من النبرة الثورية لهذه الأفكار وايداعها بعضاً من التدريجية والحذر إذ اقترنت بالأفكار الانكليزية.

عبّرت هذه الاتجاهات كلها عن بروز فئة جديدة من المثقفين متمايزة عن المثقفين التقليديين الذين ارتبطوا بالمؤسسة الدينية. فقام المثقفون الجدد على أساس مرجعية مؤسسية جديدة هي الدولة التي لم تكن قبل دولة التنظيمات ذات فاعلية ثقافية، ودونما صبغة فكرية، وعلى أساس مرجعية فكرية وسياسية مرتبطة بمشروع دولة التنظيمات واندرجوا في تاريخ عالمي سمته التقدم على أساس العلم وتحويل المجتمع من طور انحطاطه إلى طور من الرقي بتوسل التربية والتنظيم الإداري والعقلاني للحياة العامة على أسس اعتبرها هؤلاء المثقفون الجدد على أنها مجربة في نقطة المرجعية التاريخية التي شكّلها الغرب، صاحب تاريخ القرن التاسع عشر. ومع أن أصول هذه الفئة من المثقفين تفاوتت من أبناء الأعيان المسلمين وخريجي المعاهد التبشيرية من المسيحيين في الشام، إلى المثقفين ذوي الأصول الريفية الذين عبّرت عنهم الثورة العرابية[٦٠]، إلى مزيج من الاثنين سبق أن لحظناه في تونس، إلا أن المحصلة النهائية لم ترتبط بالأصول بقدر ارتباطها بالسياق الفكري والاجتماعي الذي يتصف بكون هؤلاء المثقفين ذراع الدولة في الاختراق الفكري والأخلاقي للمجتمع.

تصدق الاعتبارات عينها على أرجاء المغرب العربي، مع تأخر التطورات فيه وسلوكه مسارات مختلفة عن مسارات الشرق ومتمايزة بعضها عن بعض. فقد كانت التوجهات العلمية المرتكزة إلى مفاهيم الترقي، المعضدة ببوادر تصور ليبرالي للسياسة تستند إلى الأسس العامة نفسها وترتبط بمشروع الدولة نفسه، كما رأيناه في الصفحات السابقة بالنسبة إلى المشرق.

لم تكن لهذه الاتجاهات مواضع هامة في المغرب الأقصى، حيث لم تفرز اصلاحات المؤسسات السلطانية حقلاً ايديولوجياً ومعرفياً جديداً على الرغم من شيء من الأثر الليبرالي

---

(٥٩) رئيف خوري، الفكر العربي الحديث: **أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، ص ١٢٦، ١٣٢، و١٣٥ - ١٣٦، وانطوان غطاس كرم، «في الأدب العربي الحديث،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدة في تشرين الثاني ١٩٦٦ في الجامعة الأميركية في بيروت،** ص ١٩٤.

(٦٠) Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, translated from French by Jean Stewart (London: Faber and Faber, 1972), pp.113-118.

الذي تركته صحافة الشاميين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن[٦١] على بعض أوساط التجار والمثقفين في طنجة وفاس الذين أعانوا السلطان عبد الحفيظ في المحاولة الفاشلة لسن دستور في العام ١٩٠٨. أما في تونس والجزائر، فقد عمل الاستعمار الفرنسي على تسريع تحويل ثقافة النخبة إلى مجاري الثقافة العالمية لذلك الوقت تحويلاً تاماً. فوُضِع التعليم الابتدائي في تونس تحت سيطرة السلطة منذ العام ١٨٩٤ بتأسيس المدرسة العصفورية لإعداد كوادر المدرسين، وأعيد تنظيم المدرسة الصادقية تحت الإدارة الفرنسية، كما جعلت من اللغة الفرنسية لغة التدريس الأساسية. وارتبطت تلك النخبة مع الارستقراطية العلمية بالصلات نفسها القائمة على الاستبعاد المتبادل التي قامت بين هذه الارستقراطية وخير الدين، مع فارق هو انضمام الأحناف إلى المالكيين في مواجهة التنظيمات التربوية الجديدة[٦٢].
واستمرت السلطة الفرنسية في تونس على هذا النحو حتى عام ١٩٠٧، عندما أخذت تعمل على أساس «سياسة الأسر الكبرى»، فحدّت من الإصلاحات التربوية، وقمعت جمعية «تونس الفتاة» التي أسسها «متطورون» évolués حسب عبارة الفرنسيين، متأثرون تأثراً كبيراً بالأسس السياسية والفكرية للحضارة العالمية التي مثلتها لديهم فرنسا، مما دعاهم إلى تقديم مطالب اعتُبِرت «غير معقولة»[٦٣] عندما طالبوا الليبراليين الفرنسيين بتطبيق المبادىء الليبرالية في بلادهم تونس على نحو كامل كما هي مطبقة في فرنسا على جميع المواطنين دون استثناء أو امتياز. ولم يكن قيام جمعية تونس الفتاة ممكناً لولا التحالف الذي قام بين الليبراليين من الإداريين الفرنسيين في تونس، والإصلاحيين التوانسة (ومن بينهم بعض العلماء)، وهو التحالف الذي أنجب جريدة الحاضرة، والجمعية الخلدونية التي أنشئت عام ١٨٩٦ بدعم أو حتى بمبادرة من السلطات الفرنسية. وعلى الرغم من إشراك عدد من العلماء المعادين لفرنسا في هذه الجهود التنويرية، وتناول المحاضرة الافتتاحية في الجمعية الخلدونية التي ألقاها سالم بو حاجب بموضوع العلم، وكونه سبباً للعزة، بل لاستخلاف الله الأمم في الدنيا[٦٤]، إلا أن غالبية العلماء اعتبرت الأمر من وجهة نظر مؤسساتية ضيقة غلّبت مصالح الزيتونة على المصلحة التنويرية العامة وأغلقت أعينها وآذانها بدعوى الدفاع عن الإسلام. وعلى كل فما ان قرّرت السلطات الفرنسية محاولة اكتساب العلماء والأسر التونسية الكبرى بعد ١٩٠٧ ومنع جمعية تونس الفتاة عام ١٩١٢، حتى قابل العلماء المعروف ببشاشة واستعداد بالغ للتعاون

---

(٦١) Laroui, *The History of the Maghreb: An Interpretative Essay*, pp.362-363, and محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب،» ورقة قدّمت إلى: **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٩٦ ـ ٢٠٢.

(٦٢) Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, pp.139-142, 171, and 173.

(٦٣) Laroui, Ibid., pp.346-347, and Green, Ibid., pp.199-201.

(٦٤) محمد الفضل بن عاشور، «ذكرى ابن خلدون في تونس،» **الفكر**، العدد ٦ (١٩٦١)، ص ٥١٦ ـ ٥١٧.

تحت لواء الولاء للباي(٦٥). ليس غريباً، والحال كذلك، ألا يكون للوطنيين التونسيين على العموم عطف خاص تجاه المؤسسة الدينية.

وشهدت الجزائر تطوراً ليس بعيد الشبه عن هذا، ولو كانت وطأة الاستعمار أشد، وبنية المؤسسات الدينية والسياسية المحلية الجزائرية هشّة غير قادرة على المقاومة الفعلية. بل جرى فصل الجزائريين إلى أغلبية مهمشة خارجة عن المشروع الاختراقي للدولة، قابعة في خصوصية مفروضة عليها من السلطة الاستعمارية، ومجموعة من «المتطورين» ذوي الأفكار التقدمية والليبرالية ـ ولاحقاً الوطنية ـ الذين أنتحوا نحو تونس الفتاة بتأسيس جمعية الشبان الجزائريين على الأسس الفكرية والسياسية نفسها التي شهدناها في تونس(٦٦).

كان المتطورون في تونس والجزائر إذن مثقفين شبيهين في بضاعتهم الفكرية، على وجه عام، بالمثقفين الحديثين في سائر أنحاء الوطن العربي. ولكن الفروق بينهم كانت كبيرة. فبينما كان المثقف الحديث في مصر واستنبول مثقف دولة يروم إدخال هذه الدولة في إطار الحداثة الكونية، كان مثقف فرنسا فاعلا في وضع رمت فيه السياسات التعليمية الاستعمارية الى الفصل بينه وبين مجتمع أوسع رماه الاستعمار في خصوصية مفترضة، أو فرض عليه عزوفاً عن الدخول في حركة الحداثة الكونية ـ عدا الولوج من باب شديد التعيين هو التبعية الاقتصادية والاستراتيجية ـ ومنع عن مستوياته الاجتماعية العليا الفاعلية السياسية والثقافية، مما أدى إلى نكوص ثقافي بالمعنى الحرفي لمحاولة رجوع إلى الماضي(٦٧). فكانت كونية مثقف فرنسا في تونس والجزائر، مع أنها جاءت في عملية مثاقفة وتثقيف بالغة السرعة والشمول، تنم في بداياتها عن انضواء شديد التعيين، ما لبث أن تبدد وبسرعة، وأفضى إلى انشطار المثقف الكولونيالي إلى حزبين متشابهي الثقافة والقيم السياسية الليبرالية (ولاحقاً الاشتراكية): مثقف المستعمِر، والمثقف الوطني العلماني، الذي مهّد بقيمه الثقافية والسياسية، وبنضاله السياسي، للحركة الوطنية الاستقلالية. فقد كان المثقف الوطني مشبعاً بقيم ليبرالية وطنية، وبقيم الثورة الفرنسية تحديداً، داعياً إلى تعميم التعليم الحديث، ولو تردّد بين العداء السافر لفرنسا والمعارضة غير المباشرة لسياساتها(٦٨).

وليس بالغريب أن تنتج عن هذا الوضع صورة للمثقف المحلي، يبدو فيها الطليعي وكأنه يشكل نتوءاً في المجتمع. فإن أشباه المثقفين فيه من متعلمين، إضافة إلى المثقفين الدينيين التقليديين، كانوا يجنحون إلى فصل الثقافة عن السياسة، واتباع سياسة تصالحية مع

---

(٦٥) Green. Ibid., pp.165-168, 201, 221-222, and 224.

(٦٦) Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale* (Paris; La Haye: Mouton, 1967), pp.47, and 51-52.

(٦٧) قارن: Laroui, *The History of the Maghreb: An Interpretative Essay*, p.325.

(٦٨) مثلاً، في الجزائر: أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية في الجزائر** (القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٧)، ج ٢، الفصل ٢، ص ١٤٩ ـ ١٥٤، و ١٧٤ ـ ١٩٠.

الاستعمار، كما نرى في جمعية العلماء المسلمين في الجزائر[٦٩]، على أساس يجعل من المجتمع الوطني مجتمعاً منقطعاً ثقافياً عن الاستعمار، ومستتبعاً منه سياسياً ـ ذلك هو فحوى التفرقة التي وضعها الشيخ عبد الحميد بن باديس بين الجنسية القومية والجنسية السياسية[٧٠]. هذا من جهة.

أما من جهة ثانية، فقد تميّز المثقف الحديث في ظل الدولة الاستعمارية في طورها الأول ـ التي أرادتها جمعية العلماء مثلاً أن تستتبع، لا أن تخترق ـ بمعارف لغوية وغيرها حجبت عمداً عن بقية المجتمع، بينما قامت الدولة التنظيمية بتعميم الثقافة الحديثة بدرجات متفاوتة، أهمها في تركيا، وأقلّها في مصر في عهد كرومر. ولكن في دولة التنظيمات كما في دولة الاستعمار، نجم عن الثقافة الحديثة تمايز أكيد بين أقلية مثقفة ثقافة كانت على العموم جيدة، وبين سواد يراوح بين الأميّة المستتبعة للثقافة الغيبية، والتعليم الديني التقليدي. وتقاطع هذا التمايز مع تمايز طبقي أكيد في أراضي السلطنة العثمانية ومن ضمنها مصر، انفصلت فيه شرائح من الطبقات العليا، وتحديداً تلك المرتبطة بالدولة، عن بقية المجتمع بفواصل فكرية وثقافية من جهة، وبنمط الحياة الذي وسمه مناهضوه بالتفرنج، والذي عبر عنه الزّي مع إمارات أخرى من جهة ثانية. وهو الشأن الذي كان له أن يصبح، كما سنرى أدناه، شيئاً من التعلق بالفصل بين الثقافتين الدينية والعلمانية. فلم تكن الثقافة السياسية لمثقف الدولة الحديثة، التي استندت إلى مبادىء كانت فرنسية في المقام الأول، تقوم على أفكار التطور والمعرفة الوضعية مع شيء من مفهوم المشاركة السياسية. ولم تكن هذه الأفكار عامة على كل مجالات المجتمع، بل كان تحوّل الرعيّة إلى شعب متأثر بالصحافة ونظم التربية الجديدة منحصراً في الفترة التي نراجعها بنخبة دولانية ـ مع بعض المثقفين من أوساط خاصة ـ اتخذت من الحداثة الكونية، ومحاولة جلب هذه الحداثة إلى مجتمعاتها، رسالة عامة.

كانت الأطر المدنية لالتئام أحاد المثقفين الحديثين والسياسيين والموظفين بالغة الضعف في أواخر القرن التاسع عشر، فقد كانت مجتمعات الدولة العثمانية ما زالت في طور الخروج العسير والمتعثر من إطار دولة الاستتباع إلى دولة الأفراد التي تشكل أساس كل مجتمع حر قادر على الديمقراطية. فلم يكن من الطبيعي بعد أن يلتئم الناس من خلفيات اجتماعية وطائفية مختلفة، ومن مراتب مهنية متفاوتة، في إطار مؤسسات خاصة يكون الانتماء إليها طوعياً بدل كونه من نتائج الولادة في إطار ما. فشكلت المحافل الماسونية في ذلك الوقت هذا الإطار وقدّمت رباطاً «أمتن من رباط العصبية لأنه قائم على ارتباط أفراد مختلفي الجنس واللسان والمذاهب بوحدة القصد وصدق المودة والإخلاص»[٧١]. وعلينا من أجل النظرة العقلانية إلى تاريخنا وتاريخ الأمم الأخرى أن ننظر إلى هذه الحركة بأعين المحقق وليس بأعين المذعور أو النائع للمواقف

---

(٦٩) Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale*, chap.8.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

(٧١) شاهين مكاريوس، الآداب الماسونية (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٥)، ص ١٣٨.

الهستيرية التآمرية للتاريخ الواسعة الانتشار في الوطن العربي، والذاهبة إلى الربط بين الماسونية ومؤامرة يهودية عالمية مزعومة ـ وهو الربط الذي يلقى أصوله، على ما يبدو، في السجالات اليسوعية ضد الماسونيين[٧٢].

علينا البدء، كما ابتدأ محمد رشيد رضا في فتوى للعام ١٩١١ قبل أن يساهم تحوّل تحالفاته السياسية في القضاء على ما كان له من العقلانية بأثر الشيخ محمد عبده[٧٣]، بالنظر للحركة الماسونية على أنها قامت في أوروبا لمعارضة السلطات الاستبدادية، ولجعل السلطة للشعب، وأن قيامها في سوريا ومصر كان لمقاصد أدبية واجتماعية ذات مآل سياسي، فهي تجمع أهل النفوذ على اختلاف منابتهم، وتكثر من سوادهم، وتقوي عصبيتهم وتضعف روابطهم الدينية، وتعدّهم لإزالة السلطات الدينية والشخصية، ولاستبدال الشرع بالقانون[٧٤]. وينطبق هذا على الماسونية العثمانية والمصرية والأوروبية على حد سواء، فقد كانت في أوروبا من نتائج مذهب الدين الطبيعي، يؤمن أفرادها بالله بمفهومه دون شخصه، ويعادون المؤسسة الدينية، ويقيمون المجتمع على أسس من التنظيم العلماني وشيء من النظر العقلي والتوجّه النفعي في أمور المجتمع. وكانت الماسونية في أوروبا القرن الثامن عشر (حيث أثّرت في الثورة الفرنسية أثراً أكيداً) الحيّز الذي اجتمع فيه أفراد من منابت ارستقراطية وبرجوازية وكنسية في التئام يعادي انفصال المجتمع إلى مراتب، كما كان في فترة العهد الفرنسي البائد. فانتظم في عدادها فولتير والملك فردريك الثاني ومونتسكيو Montesquieu وغوته Goethe وهردر Herder ولافاييت Lafayette وفرانكلين Franklin وكوندورسيه Condorcet، وغيرهم. وكانت المحافل الماسونية قيِّمة على أفكار الاستنارة كالعقل والرقي والمشاركة السياسية ونبذ السلطة الدينية، واستصفت عموماً التوجهات التي اقترنت بالثورة الفرنسية وبالنفعية التجريبية في بريطانيا[٧٥].

وتماماً كما قامت الحركة الماسونية خارج إطار الدولة في أوروبا القرن الثامن عشر لتعلن ولادة الفرد العاقل المتحرر من سيطرة السلطة الدينية والاستبداد السياسي، قامت في الشرق بالبرنامج نفسه لإقامة مجتمع خارج إطار استتباعات الملل وغيرها من الوحدات الاجتماعية المغلقة. فاقترنت الحركة الماسونية في الدولة العثمانية عموماً بالأفكار التقدمية والراديكالية[٧٦].

---

(٧٢) محمد رشيد رضا، فتاوي، رقم (٧٤٥)، وشاهين مكاريوس، **فضائل الماسونية** (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٩)، ص ١٢١. بالنسبة إلى الأصول المسيحية للسجال ضد الماسونية، انظر: لويس شيخو (الأب)، **السر المصون في شيعة الفرمسون**، ٦ كراريس (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٠ ـ ١٩١١).

(٧٣) رضا، المصدر نفسه، رقم (٣٦٥). وقارن الفتوى رقم (٧٤٥) للعام ١٩٢٨.

(٧٤) المصدر نفسه، رقم (٤٣١) للعام ١٩١٢. وأفتى رضا بتحليل تلقّب المسلم بلقب «فارس الهيكل» في جمعية غير دينية (والمقصود هنا: ماسونية) إذا لم يترتب على ذلك مفسدة (فتوى رقم (٣٨٤) للعام ١٩١١).

(٧٥) Georges Gusdorf, *Les Principes de la pensée au siècle des lumières,* les sciences humaines et la pensée occidentale; 4 (Paris: Payot, 1971), pp.402-411.

(٧٦) Paul Dumont, «La Franco-maçonnerie ottomane et les «idées françaises» à l'époque des tanzimat,» dans: «Les Arabes, les Turks et la révolution française,» *Revue du monde musulman et de la Méditerrannée,* nos.52-53 (1989), pp.150-159.

وشاركت في الحزب الحر في مصر، بعبارة السيد جمال الدين «الأفغاني»، فساهمت في العمل على الإطاحة باسماعيل[77]، وانتمى إليها السيد جمال الدين ومحمد عبده وسعد زغلول ومحمد فريد وحسن يوسف (صاحب المؤيد) ومصطفى كامل، كما كان من أعضائها من الأتراك البارزين مدحت باشا صاحب الدستور العثماني ونامق كمال رائد العثمانيين الشباب، وجملة من أعيان دمشق وبيروت وموظفيها، إضافة إلى جملة من أرباب الدولة: مثل لورد كيتشنر وبطرس غالي وراشد باشا والي دمشق الذي افتتح أول محفل ماسوني بيروتي في عهده في العام ١٨٦٦، إضافة إلى الخديوي توفيق الذي انتمى إلى الحركة عام ١٨٨١ وانتخب رئيساً أعلى لها عام ١٨٨٧[78] حتى عام ١٨٩١ عند انتخاب ابن أحد كبار الموظفين لهذا المنصب. وعلى الرغم من إشراف العائلة الخديوية عليها في مصر، واختتام اجتماعاتها الشامية بالدعاء للسلطان الذي وجدت صورته في قاعة الاجتماع - الاختتام الذي لم يحم المحافل الشامية من الإغلاق عام ١٨٩١[79] - فقد كان شعار الحركة الماسونية هو شعار الثورة الفرنسية، الحرية والإخاء والمساواة. ولكن قلة قليلة فقط من ماسونيي الشرق كانوا ثوريين بالمعنى الفرنسي، بل أعطاها الماسونيون ذوو الاتجاه الإنكليزي معنى عاماً لا ثورية فيه. فالحرية، وهي «لفظ لم نسمع به مستعملاً في معناه المتعارف الآن إلا منذ وجود الهيئة الماسونية في مصر وظهور الجرائد والصحف العلمية»، فقد كان ذا معنى فقهي مشترط في المعاملات الشرعية دون المعنى السياسي، «ملكة في النفس تمكن تأدية المقاصد الشريفة دون الخوف من النقد»[80].

كان انقسام المحافل الماسونية إلى الطريقة الفرنسية (في تركيا والشام ومصر) والتابعية الانكليزية (في مصر) يؤدي تمايزاً في داخل النخب الثقافية والإدارية الجديدة، فاشتملت المحافل ذات التابعية البريطانية عموماً على تجار القطن والعناصر الموالية لبريطانيا، وانتهى احدها إلى أن يصبح نادي الجزيرة الشهير في القاهرة، ولو لم تخلُ من المثقفين، خصوصاً خريجي الكلية السورية الإنجيلية ذوي الثقافة العلمية والتوجه الوضعي والنفعي، كآل صرّوف وجرجي زيدان وغيرهم - ولو تميزت الماسونية، على الطريقة الفرنسية، بعداوتها للاستعمار (البريطاني) وشدة كراهيتها للمبشرين[81]. ولكن الطابع الذي جمع بين الاثنين هو

---

(٧٧) علي شلش (محقق)، جمال الدين الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة (لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٨١)، ص ٢٤٨.

(٧٨) انظر: Karim Wissa, «Freemasonry in Egypt, 1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters,» *British Society of Middle East Studies* (Bulletin), vol.16, no.2 (1989), pp.143-146, and

مكاريوس: فضائل الماسونية، ص ٣٤، ١١٩، ١٢١، ١٢٤، و١٩٢، وآداب الماسونية، ص ١٩٥، و١٩٧؛ العظمة، مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها، ص ١٨٣، وسركيس، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، ص ٤١٣ - ٤١٤.

(٧٩) مكاريوس، فضائل الماسونية، ص ٦٢.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٨١) Wissa, «Freemasonry in Egypt,1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters,» pp.152-153.

استقبال وتمثل الثقافة البرجوازية الكونية، وعلى رأس هذه نظرتها إلى الدين. فكانت اجتماعات المحافل الماسونية كلها، بل الأدبيات الماسونية كلها أيضاً، تفتتح على صورة تفيد مفاهيم الدين الطبيعي الأوروبية للقرن الثامن عشر، فقد افتتحت كلها باسم «مهندس الكون الأعظم»، أي أضفت على الألوهة صفة طبيعية لا تتصل بالعقائد وبأصحاب العقائد من رجال دين، فيمكن تأويل العبارة على طريقة نيوتن التي تكلمنا عنها في الفصل السابق، أو تأويلاً إلهياً على طريقة فولتير. ولذا فكان ممكناً أن تتطلب الحركة الماسونية من أعضائها الإيمان بالله، وساوت بين الديانات بوصفها فاعليات أخلاقية في المصاف الأول ينبع عنها العمران السوي، مع تشديدها على حرية الضمير والاحترام المتبادل بين أهالي الديانات المختلفة[٨٢]. ولئن أدّى تنامي أثر الوضعية في محفل الشرق الكبير (أي في الطريقة الفرنسية) إلى إسقاط القول بوجود الله وخلود الروح، وبجعل الألوهية مبدأ إلهياً بحتاً، إلاّ أن أثر ذلك في محافل الطريقة الفرنسية في الشرق كان ضئيلاً. فلم يكن أثره في المحفل البيروتي مثلاً إلاّ إلغاء مطلب الإيمان بالله، دون فرض هذا المبدأ على الأعضاء[٨٣]. بذلك كانت المحافل الماسونية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر مستودعاً للثقافة البرجوازية بدنيويتها وهامشية الديانة فيها، خصوصاً أنها كانت تجابه المعارضة الضارية من المؤسسة الدينية الأوروبية، ودون أن يكون الدينيون من العرب والأتراك على وعي بها[٨٤]، بل كانت ردّة فعل المسلمين لانتشار الماسونية بطيئة ومشتتة، وكانت الكنائس الغربية هي السبّاقة إلى محاربتها، وتلتها الكنائس الشرقية. وكانت بذلك منبتاً لتنوير العقول ومحاربة التعصب «آفة العمران»[٨٥]، والحيِّز الذي تمّت فيه الممارسة المبكرة لاعتبار الدين والانتماء العقائدي والطائفي قضية شخصية بحتة لا صلة لها بالحياة العامة، باعتبار الديانة ورعاً أخلاقياً وإيماناً بانتظام الأمور انتظاماً علمياً، دون أن تترتب على هذا الإيمان عقائد غيبية معينة وملزمة للماسونيين.

نشهد في هذا الوضع أمراً آخر مماثلاً للظواهر الأوروبية المشابهة وهو بروز الروحانية، أي الإيمان بغيب غير متشخص دينياً ومؤسسياً، يجعل مما أفرزته العادات الاجتماعية من سليقة اعتقادية بالخوافي نوعاً من التدين الشخصي العلماني. لا ندري إذا كانت الروحانية ارتبطت بالماسونية، إذ كانت لها آثار أكيدة في الماسونية الأوروبية في العهد الرومانسي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر[٨٦]. ولكن الأكيد أن دار المقتطف أصدرت عام ١٨٩٦ ترجمة عربية لكتاب أحد أهم روحانيي القرن الثامن عشر - عمانوئيل سويدنبورغ Swedenborg تحت عنوان **السماء وجهنم والحالة الوسطى أو عالم الروح**[٨٧]، وإن

---

(٨٢) مكاريوس، **آداب الماسونية**، ص ٦ - ١١، ٢٠ - ٢١، و ٢٣.

(٨٣) مكاريوس، **فضائل الماسونية**، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٨٤) شيخو، **السر المصون في شيعة الفرمسون**، الكراس الرابع، ص ١٢ - ٢٤، و ٢٦ - ٣٢، ورضا، **فتاوي**، رقم (٣٦٥).

(٨٥) مكاريوس، **آداب الماسونية**، ص ٥٣ - ٥٤.

(٨٦) Gusdorf, *Les Principes de la pensée au siècle des lumières*, pp.412-414.

(٨٧) سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**، ص ١٠٣٦.

كتب استحضار الأرواح باللغة العربية بدأت بالظهور في أواخر القرن التاسع عشر[٨٨]، في فترة نمت فيها هذه الحركة في أوروبا، مما دعا الفاتيكان إلى التنديد بها عام ١٨٩٨، ومنع المؤمنين من ممارستها وحضور اجتماعاتها.

ليس هناك ما يدعو إلى الافتراض أن المثقف المستنير بتراث البرجوازية الأوروبية والمنخرط في الحداثة الكونية في معنى هذا التراث كان كامل المثاقفة البرجوازية، ولا أن هذا المثقف كان يمثّل كل مثقفي العصر. إن جل ما نطمح إلى تبيانه هو بروز المثقف الجديد الذي استبعد الفكر والخطاب الدينيين عن مجال الحياة العامة، دون أن يكون هذا الاستبعاد قائماً بفعل النية في استبعاد الدين أو صادراً عن موقف عدائي من الدين أو عن الإلحاد، بل قام هذا الاستبعاد على كونية فرضت نفسها على الماضي القريب لمجتمعاتنا تحولت فيها الجهة المحتكرة للثقافة والمعرفة من المؤسسة الدينية إلى مؤسسة علمانية هي الدولة وأجهزتها الثقافية وغمطها التنظيمي، على الرغم من ابتعاد هذه المؤسسة وهذا النمط عن الكمال واعتبارها بمثابة النموذج ـ المرجع للمثاقفة. ولعل التضاد والتنافر بين المثقف الحديث والمثقف الديني القديم يبرزان بأكثر أشكالهما وضوحاً إذا اعتبرنا أنه في حين كان المثقفون الجدد من صحفيين وموظفين وضباط يشاركون في الثورة العرابية، كانت مساهمة علماء الدين مقتصرة على قراءة صحيح البخاري في الجامع الأزهر وفي مسجد الحسين، آملين أن يكون لتمتمتهم أثر سحري يساعد عرابي وجيشه، بينما انتصر الشيخ الابياري (وكان إمام الخديوي) لعرابي، ثم عاد إلى حثّ الناس على طاعة الخديوي عندما رجع الأخير[٨٩]. ولذلك يمكننا أن نفهم أن عداء الأزهر للعالم الحديث وصل إلى درجة رمي المجاورين الشرطة بالحجارة عندما حاولت دخول الجامع للتأكد من تنفيذ الاحتياطات الصحية التي اقتضاها الطاعون عام ١٨٩٦[٩٠]. كما يمكننا التعاطف مع محمد عبده عندما كتب عن نفسه:

«إن كان لي حظ من العلم الصحيح . . . فإنني لم أحصّله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة»[٩١]. ليس ذلك عائداً إلى ما رآه علّال الفاسي بحق على أنه اعتماد الأزهر على الطلبة الريفيين المتخلفين عن أهل المدن[٩٢]، فليست المؤسسات محكومة بأصول أفرادها، اذ هي تعمل على صهرهم ضمن الأطر الخاصة بها وباستمراريتها. ولا يمكن فهم ذلك إلا في إطار احتجاب عن الواقع يطرأ على كل مؤسسة قوية ممتدة التاريخ عندما تشكو من الهوان والهامشية على نحو مفاجىء ليست لديها أطر تقبله أو تفسره، ولا تملك المقدرة على مقاومته إلا بالنكوص والتراجع إلى مواقع دفاعية بدائية. ولكن على هذا، اضطر الأزهر إلى تقبُّل إصلاحات اقتصرت لفترة طويلة على

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١١٣٨، ١٢٩٤، ١٣٣٠، ١٦٣٩، وغيرها.

(٨٩) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٩٠) **الأزهر: تاريخه وتطوره** (القاهرة: الاتحاد الاشتراكي العربي، ١٩٦٤)، ص ٢٤٧.

(٩١) عبده، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٩.

(٩٢) علّال الفاسي، **النقد الذاتي**، ط ٢ (تطوان: دار الفكر المغربي، [د.ت.])، ص ١٦.

إصلاحات إدارية وتنظيمية تنتمي في مآلها التاريخي انتماء أكثر أصالة إلى الإصلاحات التي قد تفرضها سلطة سلطنة صرف (محمد علي، سلاطين المغرب الأقصى) أكثر من انتمائها إلى أفكار الدولة التنظيماتية. فهدفت اللائحة التنظيمية الأولى للشيخ العروسي الذي عيّنه الخديوي اسماعيل شيخاً للأزهر عام ١٨٦٥ إلى محاربة انعدام الكفاية العلمية وغياب الانضباط وفساد الأخلاق واختلال النظام والإدارة والمالية وقذارة المبنى واختلاط المجاورين بالمُرْدِ الحسان واستعمال المزامير بعد قراءة القرآن، واقترحت جملة إصلاحات نفذت في عهد خليفته كان منها امتحان الطلبة في مواد معينة ولأول مرة في تاريخ الأزهر[٩٣]. ولئن اقترح العروسي إدخال بعض العلوم اللغوية أو الحكمية الحديثة[٩٤] ـ وكان هذا الأمر إضافة إلى الإصلاح الجذري لمناهج تدريس العلوم الإسلامية في برنامج محمد عبده[٩٥] ـ قد تأخر تأخراً شديداً مما جعل من الإصلاحات الأزهرية شأناً لا يمتّ بأدنى الصلات إلى عملية إنتاج الثقافة البرجوازية، بل بقي معقلاً لإنتاج الثقافة المميزة لفئة قاطنة مواقع هامشية من الدول وثقافتها الجديدة ومن مسار التاريخ العالمي، ولو بقيت لهذه الفئة موقع من التدين الشعبي لبسطاء الناس، هذا التدين الذي رأى في المعممين طاقة كارزماتية اعتمد عليهم في علاقته السحرية بالصعوبات التي تعترض الحياة، إذ وفروا له الحجب والرقي واستخدموا النصوص القرآنية استخداماً سحرياً[٩٦]. ولم يكن عامة المعممين والريفيين هم الوحيدون الذين مارسوا هذه الفاعلية السحرية، بل مارسها أحد كبار الإصلاحيين السيد محمد رشيد رضا الذي آمن بالشفاء بالرقي وكرامات الأولياء، وعالج المرضى بالرقي واعتقد أنه كانت له كرامات، ولو أنه هاجم الوحي الشيطاني والدجالين الذي يغشّون البسطاء بهذه الأمور[٩٧]. ولكن تأثير هذه المؤسسة رفع إلى مصاف أكثر تميزاً عندما أصبحت المؤسسة الأزهرية ساعداً للخديوي في صراعه مع القوى الوطنية من جهة، والإدارة البريطانية من جهة أخرى، وعندما بقي في تحالف مع الأسرة العلوية في مصر حتى نهايتها. وقد كان هذا الوضع الجديد الذي أعطي للأزهر هو ما شدّ من عوده وجعل منه سلطة تتجاوز بكثير موقعها الاجتماعي والسياسي والثقافي، وكان تحالفه مع الخديوي هو ما جعله وإلى حد كبير بمنأى عن الإصلاحات التي استطلعها ودفع باتجاهها محمد عبده ـ إضافة إلى عداوة سياسية وسوء ظن متبادل بين الشيخ الإمام

---

(٩٣) عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ ـ ١٨٨٢**، ج ٢، ص ٧٩٦ ـ ٧٩٨، ٨١١، و ٨١٥ ـ ٨١٦، ج ٣، ص ١٥٨ ـ ١٧٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٥.

(٩٥) محمد رشيد رضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥٠)، ج ١، ص ٤٤٠.

(٩٦) حول استخدامات القرآن في الحياة اليومية (ومنها التعاويذ والرقى) المعلومة للجميع ولو كانت بداهتها بالنسبة إلينا قد تحجب واقعها وأهميتها، انظر:

Jean Jomier, «La Place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte,» *Institut des Belles lettres arabes*, no.15 (1952), pp.131-165.

(٩٧) أرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة**، ص ٦٣ ـ ٦٧، و ٧٦ ـ ٨٧.

والخديوي، وتأييد كرومر المعروف للمفتي[٩٨].

ولم يختلف الأمر اختلافاً كبيراً في تونس، ولو كانت المؤسسة الزيتونية قد سبقت الأزهريين إلى إدخال الرياضيات إلى برنامجها التعليمي. ولكن الإصلاحات فيها كانت محدودة جداً على الرغم من ضغط حركة تونس الفتاة والطلبة والإصلاحيين من العلماء. وكان العداء لمحمد عبده في هذه المؤسسة شأناً أساسياً فسّر البرودة التي قوبل بها عندما زار تونس عام ١٩٠٣، واضطهاد داعيته الشيخ عبد العزيز بن عاشور، وكان النصر في النهاية للجامدين من الزيتونيين[٩٩].

كان الدينيون المتقوقعون ـ في استنبول، وفي القاهرة، وفي تونس ـ مؤثرين، بسبب قدراتهم السحرية، وقيامهم باسم الاستمرارية. وكان المثقفون الحديثون مؤثرين، بسبب ارتباطهم بالدولة وبحركة التاريخ. ولئن زاد عدد الدينيين على غيرهم ـ كان عدد طلبة الأزهر عام ١٨٧٢ مثلاً ٩٤٤١ بينما لم يتجاوز عدد طلبة الألسن في العام نفسه الثلاثين[١٠٠] ـ إلا أن عامة المتعلمين تراوحت بين مواقع الاثنين أو مزجت بينهما وغرفت مما لدى الاثنين.

هذا، وكانت الدولة قد أطلقت طاقات ثقافية وسياسية، في الحركة الدستورية العثمانية، وفي مصر، وفي تونس الفتاة ـ ثم ارتأت لجم هذه الإمكانات بالاعتماد على الرجعية الدينية. وعلى ذلك، فقد كان تمشيخ الدولة في مصر، واعتماد الاستعمار الفرنسي على الدينيين في تونس وغيرها، ظاهرة مكملة لاعتماد السلطان عبد الحميد على الرجعية الدينية في تركيا والشام. فعندما علّق عبد الحميد الدستور، اعتمد ثقافياً وايديولوجياً على المؤسسة الدينية الجديدة والمتجددة، واستمر في تنفيذ التنظيمات الإدارية والتربوية ـ بل كانت سياسته التربوية التحديثية بالغة النشاط ـ بروحية سلطانية تقليدية.

من هذا الباب عمل عبد الحميد على حل كل الجمعيات الفكرية وغيرها، وعلى عدم السماح إلا بالجمعيات الخيرية التي كانت طائفية[١٠١] ـ أي أنه حاول أن يحدّ من نمو التيار المدني وحبّذ التيار الاستتباعي القديم، وضغط ضغطاً شديداً باتجاه الرقابة على الصحافة وعلى المطبوعات بصورة عامة، وتثبيت نظام محكم للتجسس على الرعية والأمور الأخرى التي تقرن باسمه والتي وصفها أحد العثمانيين المؤيدين له على أنها أهون الشرور: «وكم من أمر تلجأ إليه

---

(٩٨) رضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ٥٠٠ ـ ٥٠٢، ٥٥٨، ٥٧١ ـ ٥٧٥، و ٦٣٠ ـ ٦٣٥.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٨٧٤، و

Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915 : Social Stucture and Response to Ideological Currents*, pp.178-190, and 214-218.

(١٠٠) عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ ـ ١٨٨٢**، ج ٢، ص ٥٤٩، و ٨١٩، و Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p.142.

(١٠١) سليمان البستاني، **عبرة وذكرى: أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده** (القاهرة: مطبعة الأخبار، ١٩٠٨)، ص ٥٥ ـ ٥٧.

الحكومات مكرهة لئلا تضطر إلى قبول ما هو أعظم منه»[102] ـ في إشارة دون شك إلى تصاعد الضغوطات الأوروبية على السلطنة، ورعاية الأوروبيين الحركات الانفصالية داخل أراضي الدولة، كالنشاط المتزايد في الأوساط الأرمنية وغيرها، وتأسيس إدارة الدَّيْن العام العثماني عام ١٨٨٢.

ويبدو أن الخوف على الدولة من مزيد التفتت هو الذي أدى إلى الخلاف الأساسي بين عبد الحميد ومدحت باشا حول بنود الدستور العثماني. فكان الأول يروم تقوية المركز بصورة مباشرة، بينما ارتأى مدحت باشا الديمقراطية واللامركزية سبيلاً لصهر قوميات الدولة العثمانية ومللها[103]. واعتمد عبد الحميد على عناصر في الدولة اعتبرها محافظة اجتماعياً وسياسياً، وخصوصاً العرب والألبانيين، بدلاً من الأتراك الاستنبوليين الذين يبدو أنه اعتبرهم قد فسدوا، فألّف الحرس السلطاني من العرب، وزاد من نسب العرب في الكليات الحربية، كما أسس مدرسة خاصة ملحقة بالقصر لتعليم أبناء مشايخ العشائر العرب والأكراد. وقيل انه أراد جعل اللغة العربية لغة رسمية في الدولة إلى جانب التركية[104]. ولكن لما كان عبد الحميد نتاج عصره، لم يرَ في الرجعية الدينية العنصر الوحيد الفاعل في تقوية المركز، بل ركّز على التربية كما رأينا. ويشير إحصاء للكتب المنشورة في عهده إلى تركيز أكيد على الكتب العلمية[105]. وأمعن السلطان في إعداد الشروط الفكرية الضمنية التي أفضت في النهاية إلى إعادة الارتباط مع الأفكار البرجوازية للعهود التنظيماتية التي سبقته، وهو ارتباط أمنته جمعية الأتراك الشباب وتوجته الثورة الكمالية.

استندت الرجعية الحميدية فكرياً وثقافياً إلى عنصرين، فقهي وصوفي. تولى الشق الصوفي بصورة أساسية الشيخ أبو الهدى الصيادي الذي عمل على توسيع نفوذ الطريقة الرفاعية، في الشام والعراق خصوصاً، وعلى استتباع الأسر الصوفية الريفية[106]، ومنافسة الطريقة الكيلانية في الجاه[107]، كما أذيع في سورية والعراق أن الشيخ محيي الدين ابن العربي والشيخ عبد الغني النابلسي قد علما بالكشف أن الملك العثماني باقٍ إلى قيام الساعة[108]. ودعا

---

(١٠٢) العظمة، **مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها**، ص ٢٠٧.

(١٠٣) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey,* pp.230-231.

(١٠٤) العظمة، المصدر نفسه، ص ١٩٢ ـ ١٩٣، و ٢١٠، و

Halide Edib, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930), pp.92-93, and Philip Mansell, *Sultans in Splendour* (London: André Deutsch, 1988), p.23.

(١٠٥) Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989), pp.137, and 126n.

(١٠٦) Butros Abu-Manneh, «Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abdulhuda Al-Sayyadi,» *Middle Eastern Studies,* vol.15, no.2 (1979), pp.138-139.

ولهذه الدراسة ترجمة عربية في: **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٥ (١٩٨٩)، ص ٥٩ ـ ٨٨.

(١٠٧) أرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة**، ص ١٢٤.

(١٠٨) رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، ص ١٩٩.

أبو الهدى إلى التفويض والتوكل، وشدّد على ضرورة انقياد الرعية بالإذعان للراعي[109]. وسخّر عددٌ من الدينيين وغير الدينيين أقلامهم لإعادة الاعتبار إلى النظرية الإسلامية الوسيطية في السلطة السياسية. فجاء عبد الحميد بقلم أبي الهدى «خليفة الحضرة النبوية»، وشدد على ضرورة «الخضوع لتجلي الله المنشور على السلطان ومأموريه، وهذا من الآداب مع الله»[110]. وكتب الشيخ حسين الجسر أستاذ السيد محمد رشيد رضا **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشرعية المحمدية** عام ١٨٨٨، ناهياً عن نكث البيعة للإمام والخروج عليه، ومهدياً الكتاب إلى «خليفة الله» عبد الحميد خان[111]. أما الشاعر الشكّاك جميل صدقي الزهاوي، الذي كان قد انتقد عبد الحميد شعراً وحكم عليه بالإقامة الجبرية[112]، فألّف كتاباً يردّ فيه على الوهابيين، صدّره بفصل حول الإمامة، كما طبع على غلافه تقريظاً شعرياً مُن نظم معروف الرصافي. وقرر الزهاوي في هذا النص ـ استناداً إلى الآيات القرآنية المختلفة ـ إن الإمامة واجبة، وأن الطاعة واجبة، وأن وحدانية السلطان قرينة وحدانية الله، وأن ساكن يلدز عبد الحميد هو «إمام الأمة الإسلامية على الإطلاق، وحامي بيضة الملّة الحنيفيّة في الآفاق، حجّة الله البالغة في أرضه، القائم بأمر الدين في أداء نفله وفرضه، ما زالت أوامره السنية شرعة للحق ومنهاجاً، وعزائمه الهمايونية في سماء المعالي سراجاً وهّاجاً»[113].

نشر أبو الهدى وأتباعه حوالى عشرة كتب سنوياً في الفترة ١٨٨٠ ـ ١٩٠٨[114]. وهدفت هذه الحملة الايديولوجية ـ بل الإعلامية ـ الى استتباع العناصر الأشد رجعية في المؤسسة الدينية. واتضح ذلك في مفهوم تراجعي، شامل، «أصولي» بالمعنى المستخدم اليوم، لتطبيق الشريعة. فكل واحد من أحكامها مثقل بالحكم، وكلّها تتطلب التطبيق. من هذه عقوبة الرجم على أقسى تفسير ممكن لها، والرقيق الذين تشرِّع لهم الشريعة ولو حثت على تحريرهم[115]. والشريعة توجب قتال من خالف المسلمين في الدين «عند سنوح الفرصة» لاجتلاب إسلامهم أو طاعتهم للسلطان[116]. فحوربت الحركات الإصلاحية داخل الإسلام، وحدثت «حادثة المجتهدين» الشهيرة في دمشق عام ١٨٩٥ عندما حوكم عدد من رجال الدين

---

(١٠٩) أبو الهدى الصَّيادي، **داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد** ([استنبول]: المطبعة السلطانية، [د.ت.])، ص ٣ ـ ٤.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١١١) حسين الجسر، **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، تحقيق خالد زيادة (طرابلس: جروس برس؛ المكتبة الحديثة، [د.ت.])، ص ٤٤، و ٨٩.

(١١٢) هلال ناجي، **الزهاوي وديوانه المفقود** (القاهرة: دار العرب، ١٩٦٤)، ص ٣٠ ـ ٣١. اتسمت حياة الزهاوي وعلاقاته بتناقضات كبيرة تجاه الملك فيصل والانكليز، وغير ذلك. المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٧.

(١١٣) جميل صدقي الزهاوي، **الفجر الصادق في الرد على منكري التوسل والكرامات والخوارق** (مصر: مطبعة الواعظ، ١٣٣٣)، ص ٣ ـ ٤، و ٧ ـ ٩.

(١١٤) Abu-Manneh, «Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abdulhuda Al-Sayyadi,» p.140.

(١١٥) الجسر، **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، ص ١٠٢، ١١٨، و٣١٤ ـ ٣٢٠.

(١١٦) المصدرنفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

الإصلاحيين بتهمة الاجتهاد وترك التقليد ـ ولو عملت سياسة المدينة وتوازنات القوى فيها على عدم وصول هذه العملية إلى نتائج تذكر[117]. بل حاول البعض تحريم تدريس الجغرافيا واللغات والعلوم العصرية، وأنشئت مدارس خاصة بالرجعيين من المشايخ التي استثنت هذه المواد ـ ولو اضطرت إلى إدخالها بعد ذلك بقليل[118]. ومنعت الصحف السورية بأمر سلطاني من ذكر خبر وفاة محمد عبده عام ١٩٠٦[119]. وتضافرت كل هذه القوى بعد انقلاب جمعية الاتحاد والترقي العسكري ضد عبد الحميد عام ١٩٠٨ عندما هبّت لنصرة السلطان في الفترة ما بين بداية النزاع في ١٩٠٩/٣/٣١ وخلع عبد الحميد في ١٩٠٩/٧/١٠. فقامت جمعية الاتحاد المحمدي التي أسّست في استنبول وامتدت إلى دمشق على أساس المطالبة بتطبيق الشريعة ووسم الدستور بأنه مخالف لها، واتحد رجال الدين ومشايخ الصوفية مع العساكر الألايلية ـ أي الضباط الذين تدرجوا من الجندية دون الدخول إلى المدارس العسكرية أي دون اكتساب الثقافة العلمانية الحديثة[120] ـ في متّحد معادٍ لنتائج التربية التنويرية العلمية التطورية الكونية التي مثلتها جمعية الاتحاد والترقي. فكان الصراع بين عبد الحميد ومناهضيه صراعاً بين مفهومين للدستور: مفهوم سلطاني يتسند إلى نظرة ترى الدستور وسيلة إدارية في يد السلطان الخليفة الذي يمارس السيادة بالاستخلاف من الله، ومفهوم ديمقراطي لسيادة الشعب الممثلة بالدستور؛ أي بين مفهوم سلطاني يرى في الدستور فرعاً من الشريعة الأشمل، ومفهوم يرى فيه مصدر كل تشريع، بل لقد كان مشروع الدستور الذي أعدّه مدحت باشا قبل إقراره لا يشير إلى دين الدولة، ولا إلى منصب شيخ الإسلام، على عكس ما جاء في الدستور بعد تعديل مشروعه وإقراره[121].

ثانياً: علمنة الحياة

قد يبدو الكلام حول علمانية الحياة تحصيلاً للحاصل، لأن الحياة دنيوية بطبيعتها. ولكن الحياة اليومية هذه تأخذ طابعاً يوسم صراحة بالعلمانية عندما يتخذ الدينيون من الدين

---

(١١٧) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره (دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٦٥)، ص ٤٤ - ٦٩، وكوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(١١٨) القاسمي، المصدر نفسه، ص ١٧.

(١١٩) رضا، تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ج ٣، ص ٧.

(١٢٠) الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية: محاضرات ألقاها على طلاب معهد الدراسات العربية العالية، ص ١١٠ - ١١٣، و

David Commins, «Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914,» *International Journal of Middle East Studies,* no.18 (1986), pp.414-416.

(١٢١) Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas,* p.124.

معياراً للحكم على ما اعتبروه من المساوىء، وينهلون منه معياراً لما يرتجونه من سوى السلوك. وفي وضع وجد فيه الدينيون عموماً أنفسهم في مواقع دفاعية، حاولوا وسم تحولات المجتمع التي استثنوا أنفسهم منها بسمة التعارض مع الدين، كما حاولوا وصف سلوكهم بموافقة الدين، واهتموا اهتماماً كبيراً بجملة من شؤون المجتمع عندما أصبحوا خارج حركة هذا المجتمع ورقدوا في قراره، ورسموا البعض من هذه الأمور، ولعل أبرزها قضية المرأة، علامة على السويّة الدينية. فليس اللباس ـ ومنه الحجاب ـ وتجهيل المرأة واستبداد الرجل وتفضيل الزواج ببنت العم والصلاة في مقصورة خاصة في بيت العبادة، من الأمور الدينية، بل هي عادات اجتماعية شملت المسيحيين كالمسلمين في الشام ومصر، وهي تماماً كالعزوف اشمئزازاً عن أكل الخنزير الذي اشترك فيه مسلمو الشام ومسيحيوه[١٢٢]. والذي ربما رجع إلى عادات ساميّة أو شرق أوسطية تبنّاها الإسلام، كما استصلحتها اليهودية، استصلاحها اعتبار الكلب نجساً كما عند المسلمين والمسيحيين، ولذلك، فعندما عارض جرجي زيدان الاختلاط «الزائد» الذي يشمل المراقصة، استند في معارضته هذه الى «عوائدنا الشرقية» التي تنافي ذلك[١٢٣]، وعندما أجاز محمد عبده إبطال عادة تعدد الزوجات رجع إلى الفطرة وليس فقط إلى الشرع[١٢٤]؛ كما أنه من الواضح أن تعدّد الزوجات في المدن العربية أمر لا علاقة له بالتدين بل بالطبقات الاجتماعية، فيندر التعدد عند أسر الأعيان، كما يندر عندهم الطلاق[١٢٥]، وليس غريباً جلوس النساء المسلمات من الطبقات الدنيا سافرات خارج بيوتهن[١٢٦]، كما تشير الدراسات الاجتماعية للزواج عند جماعة مسيحية لبنانية إلى غلبة المعايير الاجتماعية على المعايير الدينية عند التناقض بين الاثنين[١٢٧]، ونرجح أن يصدق هذا الأمر على مختلف الجماعات العربية.

توسم الأمور بالعلمانية، إذن، عندما تتجاوز دنيويتها الصرفة في علاقة تضاد مع من

---

(١٢٢) سلامة موسى، **تربية سلامة موسى** (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨)، ص ١٦؛ جرجي زيدان، **مختارات جرجي زيدان** (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩١٩ ـ ١٩٢١)، ج ١، ص ١٤١ ـ ١٤٢؛ نظيرة زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الاسلامي** (بيروت: المطبعة الأميركية، ١٩٢٩)، ج ١، ص ١١٥؛

Wedad Zenié-Ziegler, *In Search of Shadows: Conservations with Egyptian Women* (London: Zed Books, 1988), pp.23, 37, chap. 2, and passim, and

أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ص ٢٢٩.

(١٢٣) زيدان، **مختارات جرجي زيدان**، ج ١، ص ١٤٦.

(١٢٤) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ٨٤، و ٩٤.

(١٢٥) انظر: الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**، ص ٥٣، وحليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(١٢٦) أحمد أمين، **حياتي**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨)، ص ٣٨.

(١٢٧) بركات، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

يدّعي الكلام باسم القيم المقدسة الدينية. فعندما أصبح التقويم الميلادي الحالي (الغريغوري) التقويم المعتمد في أرجاء أوروبا كافة في أواخر القرن الثامن عشر، وتحوّل من كونه تقويماً كنسياً معيّناً إلى تقويم دنيوي عام، تحولت المجتمعات التابعة عن ايقاعاتها إلى إيقاع الزمن العالمي ذي المركزية الأوروبية. فتبنّت الدولة العثمانية عام ١٧٩٠ تقويماً مالياً جديداً ـ ولو كانت له سوابق إدارية، خصوصاً في المجال الزراعي ـ يعتمد الأشهر الشمسية مع ابقائه على السنة الهجرية[١٢٨]، فانفصلت بذلك زمانية الدولة عن الزمانية الطقسية التي للدين، والتي قسمت الزمان بفواصل تحكم وتيرة تعاقب محطات أساسية هي رمضان والعيدان، إضافة إلى المولد النبويّ وليلة القدر وغيرها. ولئن أدخل التقويم الغريغوري في الكنيسة المارونية عام ١٦٠٦، دونما إشكالات على ما يبدو، إلا أن إدخاله على حساب الكنيسة الروحية الكاثوليكية في دمشق عام ١٨٦٠ أدّى إلى جدالات ومشاغبات جمّة[١٢٩]، فلم يكن الاعتراض على الخروج عن الزمانية المحلية إلى وتيرة كونية مقتصراً على رجال الدين المسلمين. ويبدو أنه ثارت جدالات أيضاً حول ترك العمل يوم الجمعة الذي يبدو أن البعض حرّمه، ناهيك عن ترك العمل أيام الآحاد عند بعض مسلمي بيروت والقاهرة[١٣٠]. ولم تحسم قضية التقاويم في البلدان العربية إلا في بعض القوانين المدنية، كالقانون المدني المصري لعام ١٩٤٩ الذي نصّ في مادته الثالثة على حساب المواليد بالتقويم الميلادي ما لم ينص القانون على عكس ذلك.

ومن الأمور التي أثارت حفيظة العلماء أيضاً ـ وأصبحت من علامات العلمنة ـ الطباعة، التي سمحت بها فتوى تركية عام ١٧٢٧ شريطة ألا تطبع نسخاً عن القرآن أو الكتب الدينية[١٣١].

أمّا التشريح في كليات الطب فجابه معارضة ضارية لم يقضِ عليها إلاّ فرمان سلطاني عام ١٨٤١[١٣٢]. بينما جرت الأمور في مصر بتدرج أكبر: من تشريح جثث الكلاب أولاً، إلى تشريح جثث النصارى والعبيد تالياً، إلى الإذن في نهاية المطاف بتشريح جثث الموتى كافة[١٣٣].

ثم كان التفرنج إحدى العلامات التي أخذها الدينيون على انهيار الديانة وبوارها. فأصبح التفرنج ـ أو الكونية الاجتماعية ـ في نمط الحياة علماً على العلمانية، وكان من الأمور الدالة على الاندراج في الزمانية الجديدة التي أدخلتها دولة التنظيمات، والتي رعتها الترجمات.

---

(١٢٨) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.420-422.

(١٢٩) نعمان القساطلي، **كتاب الروضة الغنّاء في دمشق الفيحاء** (بيروت: [د. ن.]، ١٨٧٩)، ص ٩٠ ـ ٩١.

(١٣٠) رضا، **فتاوي**، رقم (٤٧٤).

(١٣١) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.40-41.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(١٣٣) زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ج ٢، ص ٣٨٩.

فكانت روايات شرلوك هولمز المترجمة تباع في محطات القطار على طريق بيروت ـ دمشق في أوائل هذا القرن[١٣٤].

وكثرت الكتب الدالة على تحولات اجتماعية سريعة وحراك اجتماعي أساسي جعل من سواد المنضوين في عملياتها بحاجة إلى توجيهات لا يوفرها المجتمع بصورة طبيعية، وأعني ليس فقط كتب الاتيكيت الاجتماعي، بل الكتب المكسبة ـ حسب زعمها ـ معرفة بكيفية النجاح في مجتمع رأسمالي ذي انتظام معين: مثل **كيف تفوز في معترك الحياة** (١٩٠٢)، **وسرّ النجاح** (١٨٨٠) وغيرها، والكتب التي تُكسِب الاشخاص الذين أصبحوا أفراداً ـ حسب زعمها أيضاً ـ المقدرة على إقامة علاقات زوجية ذات نمط جديد مستقل عن أطرها القديمة: مثل **نصائح للشبان في العفّة والزواج** أو **قانون الزواج: نواميسه الطبيعية وشروطه الصحيحة والفزيولوجية** وغيرها[١٣٥].

ومن العلامات الأساسية على الحياة خارج التراث، فصل الزّي الحديث عن الأزياء الجلبابية التقليدية: ابتدأ هذا بإلزام موظفي الدولة في مصر محمد علي على التزيي بزي متميّز، قريب من الأزياء العسكرية الأوروبية المتخذة للجيوش العثمانية والمصرية، وهو الزيّ الذي اعتمد في استنبول عام ١٨٢٦. بينما أصبح الطربوش إلزامياً في كل أوساط الدولة المدنية والعسكرية بدل العمامة. وفي الفترة بين ١٨٦٠ و ١٨٧٠ انتشر الزّي الحديث في الشام خارج إطار موظفي الدولة وفي كل الأوساط المتحالفة مع التنظيمات ـ هذا بينما كان الأجانب ملزمين بالزّي الشامي حتى عام ١٨٣٢ ـ حتى أصبح الزّي المحلي موضع ازدراء واختصاص المراتب الاجتماعية الدنيا في أوائل القرن العشرين[١٣٦]. وتتالت الحملات على ذلك التحول، حتى أن محمد عبده اضطر لإصدار فتوى بعدم تكفير من لبس القبعة[١٣٧]، كما حلّل رشيد رضا لبسها «لذاته»، وحرّمها بما هي وسيلة لإضعاف الرابطة الملّية[١٣٨]. وهو في إشارته هذه إلى تركيا الكمالية يعيّن بدقة المآل الفعلي والموضوعي لتحوّل الزي، الذي كان الاندراج في كونية أبتها الفئات النافلة اجتماعياً، وعلى رأسها المؤسسة الدينية. لم يكن الهجوم على التفرنج في الزي والهندام محصوراً بالمسلمين على الإطلاق، بل كان شائعاً عند المسيحيين حتى بعد الحرب العالمية الأولى، فسخر هؤلاء من حليقي الشارب ومن الملابس الحديثة، خصوصاً ملابس النساء التي اعتبرت باهظة الثمن، إضافة إلى كونها توحي بالكفر والفساد[١٣٩].

---

(١٣٤) الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**، ص ٤٦.

(١٣٥) سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**، ص١١٣٨، ١٢٠٧ـ ١٢٠٨، ١٣٣١، ١٤١٨، وغيرها.

(١٣٦) R. Tresse, «L'Evolution du costume syrien depuis un siècle,» *Renseignements coloniaux: Supplément au bulletin du comité de l'afrique française* (1938), p.47.

(١٣٧) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٥١٥.

(١٣٨) رضا، **فتاوي**، رقم (٣٠)، و (٦٦٥).

(١٣٩) J. Lecerf, «La Crise vestimentaire d'après-guerre en syrie d'après la littérature populaire,» *Renseignements coloniaux: Supplément au bulletin du comité de l'afrique française* (1938), pp.45-47.

وليس من شك في أن الحملة الشعواء التي شنها رضا على التفرنج، ومنه حلق اللحية الذي رأى أصله في التخنث[١٤٠]، اندرجت في حملة أكبر كان منها الهجوم على المسرح، ولجوء أبي خليل القباني إلى القاهرة. ففي المسرح يكمن خطر الانسلاخ عن التقاليد التي جعلها رشيد رضا إسلامية، كالاختلاط على الخشبة بين المسلمات والرجال[١٤١]. ومنه أيضاً الكتابات الكثيرة في ذم التفرنج من وجهة نظر «إسلامية»[١٤٢]، والأدب التركي الذام للتفرنج والساخر منه، واتخاذ التفرنج علامة مجردة على العداء لكل الفئات النافلة في المجتمع والخاسرة من الكونية، علامة تربط بين الانشطار الطبقي والانفصال على صعيد العلامة الثقافية[١٤٣]، وتالياً، الفصل بين المرجعية الدينية والمرجعية العلمانية. ولكننا لا نرى اعتراضات على علمنة خفية هي الأخرى مرتبطة بتحول الجغرافيا الاجتماعية للمدن العربية وأنماط العمارة وانخفاض الإقبال على الحمّامات العمومية ـ أعني ممارسة سنن القيافة من نتف الإبط وحلق العانة وحلق شعر الرأس وغيرها، ولو عد الاحتفال برأس السنة الهجرية في مصر (ابتداءً من عام ١٩٠٨) تقليداً للعادات اللاإسلامية، ومنها الاحتفال برأس السنة الميلادية[١٤٤].

وعلى الصورة نفسها، كانت قضية تربية المرأة ونزع الحجاب عنها واختلاطها ـ وهي الأمور التي ابتدأت تفرض نفسها على الحياة العامة منذ أواخر القرن التاسع عشر ـ في أساسها قضية محافظة اجتماعية، حوّلها الدينيون إلى شاغل ديني، وتالياً إلى قضية علمانية وأمارة على العلمانية.

كانت المدن الرئيسية في تركيا، وخصوصاً استنبول، في مقدمة المواضع التي أخذت فيها المرأة بالتحرّر؛ فتم في عام ١٨٨١ السماح لسيدة استنبولية، ولأول مرة، بإلقاء خطبة أمام أهل الطلبة في إحدى المدارس بمناسبة حفلة التخرّج، وابتدىء منذ عام ١٨٨٣ بتعيين النساء موظفات في دوائر الحكومة، ابتداءً بإدارة المعارف[١٤٥]، بينما كانت نساء الطبقات العليا في القاهرة على وشك الابتداء بمناقشة الأمور المتعلقة بتربية النساء، وحضور الأوبرا في القاهرة حيث جلسن في مشربيات خاصة بهن[١٤٦].

---

(١٤٠) رضا، المصدر نفسه، رقم (١١٦).

(١٤١) المصدر نفسه، رقم (٢١٠).

(١٤٢) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ٣٢٩ ـ ٣٣١.

(١٤٣) انظر: Serif Mardin, «Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century,» in: P. Benedict [et al.], eds., *Turkey: Geographic and Social Perspective* (Leiden: Brill, 1974), pp.403-446.

(١٤٤) محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ٢ ج (بيروت: دار الارشاد، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٣١٩.

(١٤٥) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey,* p.176.

(١٤٦) Huda Shaarawi, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1928,* translated by Margot Badran (London: Virago Press, 1986), pp.62, 62n, and 80.

وبقيت النقاشات النسائية الحصرية في إطار الارستقراطية؛ فقد كانت تربية البنات في القرن التاسع عشر (ابتداءً من افتتاح الانجيليين أولى مدارس البنات عام ١٨٣٦) بمثابة عمل الخير تجاه البنات الفقيرات واليتيمات اللاواتي أعددن للخدمة في البيوت، أو ليكن عاملات أو زوجات[١٤٧]، بينما كانت الفئات العليا تدرس في البيوت على معلمات أوروبيات ومشايخ، حيث يجري تلقينها الفرنسية والعزف على البيانو وسائر المهارات المطلوبة لموقعهن الاجتماعي[١٤٨].

أما في الشام، حيث أسس البريطانيون أول مدرسة للبنات في بيروت عام ١٨٦٠، فقد كانت تربية البنات شبيهة إلى حد بالوضع المصري، ولو بدت أكثر تحرراً بصورة نسبية، إذ درست بنات الفئات الاجتماعية العليا في المدارس الأجنبية منذ وقت مبكر، إضافة إلى الدراسة في البيوت، وكن يقرأن **المقتطف** و **الهلال** و **الحسناء البيروتية** لجورج باز المعروف بنصير المرأة، ولو أنه كانت لكثير من مدارس البنات الصفة الخيرية نفسها لتأهيل البنات الفقيرات التي كانت لها في مصر[١٤٩]. فكانت بذلك نهضة النساء الشاميات ـ وهي مرتبطة أشد الارتباط بالقيم البرجوازية التي أتى بها التعليم الحديث ـ لدى فقيرات المسيحيات وميسورات المسلمات[١٥٠].

ولكن الواقع كان في بعض مجالاته متقدماً على الفكر، فكانت فكرة دونية المرأة واسعة الانتشار في جميع الأوساط على اختلاف الطوائف والاتجاهات الفكرية، بل كانت مقرونة في بعض الأحايين بنظرة بالغة العنف في عدائها للمرأة. وكان التحجيب من هذا الباب، يؤكد دونيتها ويتخذ من هذه الدونية علامة على السوية الاجتماعية. فهذا عبد الرحمن الكواكبي، الذي يدعوه البعض رائد القومية العربية، يشيد بالعادة الصينية في تشويه أرجل الفتيات، «لأجل أن يعسر عليهن المشي والسعي في إفساد الحياة الشريفة»[١٥١]، وهذا شبلي الشميّل، رائد العلمانية، يؤكد في نص من عام ١٨٨٦ ويزعم أن آراءه مبنية على المعارف العلمية، أن المرأة أضعف من الرجل جسداً وعقلاً وأخلاقاً، وأن انحطاطها عنه يزداد مع الرقي، بينما رآها متساوية معه أو مرتفعة عنه كلما اقتربت من البداوة[١٥٢]. ولم تكن النظرة التدريجية تجاه

---

(١٤٧) عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ - ١٨٨٢**، ج ٢، ص ٣٥٦، ٣٦١، و ٣٧٣ - ٣٧٦.

(١٤٨) المصدرنفسه، ص ٣٥٦.

(١٤٩) زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ج ٢، ص ٣٩٧، والخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**، ص ٦٦، و ١١٢ - ١١٥.

(١٥٠) محمد جميل بيهم، **المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية**، قدّم له جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٨٧ - ٨٩.

(١٥١) الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، ص ٣٢٩.

(١٥٢) شبلي الشميّل، **مجموعة الدكتور شبلي الشميّل**، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩١٠)، ص ٩٧ - ٩٨.

نهضة المرأة وقفاً على المؤلفين المسلمين، بل شارك فيها المسيحيون(١٥٣)، ولا كانت نظرة الريبة الأخلاقية القائمة على الخوف من المرأة بالشأن المقتصر على المسلمين الذين رأوا في الحجاب سداً لباب الفتنة وقائداً أعظم للعفة(١٥٤)، ولم يكن اعتبارها قاصرة، وغير متطلبة بالتالي إلا إلى قدر محدود في التربية المناسبة لقصورها ولكونها «المربية»، بالأمر الذي اعتمد على الانتماء للديانة الإسلامية أو للديانة المسيحية، ولا اعتمد على الديانة الموقف المعارض لعملها واختلاطها(١٥٥). ولم يكن السفور بالشأن الطبيعي في ذلك الوقت. فقد كانت الفتيات يتحجبن منذ سن مبكرة بضغط اجتماعي شديد، وكان البعض منهن يعترضن على ذلك سراً، ويناقشن الأمر ويقرأن قاسم أمين، وكان بعض الشاميات يحسدن المصريات على حريتهن المفترضة(١٥٦). ولم تكن إلاّ قلة من الناس نازعة إلى شيء من الراحة في الحياة الاجتماعية في ما يخص النساء، بل كان بعض مشايخ بيروت يعارض تعليم البنات العزف على البيانو ولا يبغون لهن الانجراف مع ما اعتبروه تحرراً زائداً عند الدمشقيات المتتركات(١٥٧)، كما كانوا ينتقدون السياسة التربوية التركية، وتعيين خالدة أديب ـ التي أصبحت في ما بعد وزيرة التربية في عهد أتاتورك ـ مديرة لمعهد المعلمات في بيروت(١٥٨).

ولم يكن الفكر التقدمي السائد حول المرأة بالفكر الكثير التقدم، بل اندرج في خطاب إصلاحي وسطي على العموم، اشترك فيه جناحا الفكر البرجوازي، الليبرالي التغريبي من جهة مثل مرقص فهمي صاحب مسرحية **نساء الشرق** (١٨٩٤)(١٥٩)، والإصلاحي الإسلامي المتمثل بمحمد عبده وقاسم أمين. وقليلة جداً كانت مواقف الهجاء الصريح والمفصح تماماً عن مناصرة المرأة، كما في بعض الأبيات للزهاوي أو الدعوة الصريحة إلى مساواة المرأة التي أطلقها الشدياق على صفحات **الجوائب** الاستنبولية(١٦٠). جاء استقرار مبدأ تعليم المرأة في مصر في

---

(١٥٣) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٤٨١ ـ ٤٨٢، وزيدان، **مختارات جرجي زيدان**، ج ٢، ص ١٦٧.

(١٥٤) الجسر، **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، ص ١١٦، ومحمد طلعت حرب، **تربية المرأة والحجاب** (القاهرة: مطبعة الترقي، ١٨٩٩)، ص ٦٠.

(١٥٥) انظر: الشميّل، **مجموعة الدكتور شبلي الشميّل**، ص ١٠٣ ـ ١٠٤؛ جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرفية العامة، [د.ت.])، ص ٥٢٥، و ٥٢٩؛ زيدان، **مختارات جرجي زيدان**، ج ٢، ص ٣٥٧ ـ ٣٦٠، وفرح انطون، **مختارات** (بيروت: دار صادر، ١٩٥٠)، ص ٢٢، و ٢٥ ـ ٢٨.

(١٥٦) الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**، ص ٣٧ ـ ٣٨، و ٧٣ ـ ٧٤.

(١٥٧) محمد رشيد رضا، **رحلات الامام محمد رشيد رضا**، جمعها وحققها يوسف أيبش، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)، ص ٢٤٤.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٦، والخالدي، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٥٩) M. Badran, «Introduction,» in: Shaarawi, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1928,* pp.14-15.

(١٦٠) ناجي، **الزهاوي وديوانه المفقود**، ص ١٦٣ ـ ١٦٥، وعماد الصلح، **أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠)، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

أوائل هذا القرن من تضافر أثر التيارين الآنفي الذكر. ولكن ثمة فرقاً أساسياً بين مبدأ التعليم بحد ذاته، الذي لا يبدو أنه جوبه بمعارضة جدية، وبين تحرر المرأة وما يجب أن تتعلمه[١٦١]. فكان التسويغ السائد للتعليم هادئاً، غير مثير لكثير من القضايا الشائكة كما في البيان العام لمحمد عبده: «أما النساء: فقد ضُرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن بستار لا يدري متى يرفع، ولا يخطر بالبال أن يعلمن عقيدة أو يؤدين فريضة سوى الصوم، وما يحافظن عليه من العفة فإنما هو بحكم العادة وحارس الحياء، أو قليل جداً من موروث الاعتقاد بالحلال والحرام. وحشو أذهانهن بالخرافات، وملاك أحاديثهن الترهات اللهم إلا قليلاً منهن لا يستغرق الدقيقة عددهن»[١٦٢]. ولم يرد قاسم أمين من السفور إلا الاقتصار على الحجاب الشرعي[١٦٣] بدلاً من التدثر بالخيام، بل كان أكثر محافظة بكثير من الطهطاوي عندما رأى أن التوسع في الحرية الشخصية شأن يؤدي إلى التفريط والإباحية، مع الاستنتاج البديهي بأن الحد من الحرية الشخصية شأن أساسي للتوازن الاجتماعي[١٦٤]. اشترك قاسم أمين بذلك مع نقاده الذين رأوا أن النتيجة الأساسية لتحرر المرأة كانت الابتذال والانحلال والانهيار الاجتماعي[١٦٥] ـ على الرغم من نقد هذا الموقف، ومن تداول الآراء الدالة على أن الفساد المزعوم لأخلاق النساء مرتبط بالقهر الذي يعشن في ظله، بل أن الحجاب قد يكون باعثاً على الافساد لأنه قائم على سوء الظن[١٦٦]. ولكن على الرغم من حذر قاسم أمين، بل على الرغم من مواقفه المحافظة نسبياً، لم يسلم من نقد وتجريح شديدين[١٦٧]. فليس غريباً، إذن، أن يقع قاسم أمين، كما قال أحد المعلقين[١٦٨]، وقوعاً انتقامياً في أحضان الليبرالية البرجوازية الغربية بين كتابيه الأول، المنقود، والثاني، المنقود بدوره. لم يكن المضي قدماً في المواقف ارتماءً بقدر ما كان وضوحاً في الرؤية جلبته الضجة التي أثارها الكتاب. كان التقدم في موقف قاسم أمين محكوماً بردة الفعل. اقترح أموراً تعتبرها الثقافة الكونية الحديثة، والمجتمع الذي تصوره هذه الثقافة، بديهية وطبيعية، ناجمة عن الطبيعة المتحولة والمترقية للتاريخ والمجتمع. فكان ان تحولت هذه الأمور الدنيا إلى مفاسد قصوى عند ناقدي قاسم أمين، الذين زين الدنيويون منهم الأمور الدنيوية الطبيعية على أنها

---

(١٦١) عوض، **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث**، ج ١: **قضية المرأة**، ص ٨٢، و ٨٤.

(١٦٢) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٢٢٩.

(١٦٣) قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ص ٤٣ وما بعدها.

(١٦٤) عوض، **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث**، ج ١: **قضية المرأة**، ص ١٧، و ١٩.

(١٦٥) انظر: حرب، **تربية المرأة والحجاب**، ص ٢٦ وما بعدها. قارن موقف المغربي مصطفى ابن الخوجة: **الاكتراث في حقوق الاناث**، و **اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب**، وربطة السوء المزعوم لأخلاق المرأة بنيتها: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٤.

(١٦٦) انظر: زيدان، **مختارات جرجي زيدان**، ج ١، ص ١٤٣ ـ ١٤٤، ج ٢، ص ١٦٧.

(١٦٧) حول هذا الموضوع ولرصد ردود الفعل، انظر: جدعان، المصدر نفسه، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٦٤.

كـارثة للدين، واتّخـذ الآخرون من الـدين معيناً يغـرفون منـه. واعتمد عـلى الحجج الـدينية كذلك عدد ممن لا بد أن يعدوا تقدميين بمعيار عصرهم، ممن وافق قاسم أمين دعوته للتربية ـ ضمن حـدود ـ مـع انتقـاد الـدعـوة إلى السفـور (أي الحجـاب الشرعي والاقتصـار عليـه)، كطلعت حرب[١٦٩]. فأقيم التعارض المطلق بين الموقف الليبرالي، وبين الموقف الديني أو الذي يعضده الدين، وأقيم الحجاب علامـة على الفـرق بين هـذا وذاك، فأودع في الحجـاب، وفي قضية المرأة بعـامة، نفساً من القدسيـة، وأودع في قضية تحـررها، في المقـابل، عـلامة عـلى العلمانية، فأصبحت المـرأة ميدانـاً للمباريـات الإشاروية (السيموتيّـة) بين عـلامات القـدس وعلامات الدنس، بين الدنيا المنفوحة قدساً، ونقائضها، مباراة ابتدأت في قضية قاسم أمـين استمـرت تؤخذ عـلى أنها من معالم الفـرق بين العلمانيـين والـدينيـين لفـترة طـويلة. حتى أن مصطفى صبري (١٨٦٠ ـ ١٩٥٤) ـ وكان آخر شيخ للإسلام في الدولـة العثمانيـة، ثم التجأ إلى مصر بعد إلغاء الخلافة ومارس نشاطاً ثقافياً مديداً موسوماً برجعية دينية شديدة عرف بها منذ أيام شبابه ـ كتب كتاباً حول الموضوع يمكن أن يُعتبر أكثر الأعمال اتساقاً وتكاملاً في طـرح وجهة النظر الدينية[١٧٠]. ولكن ذلك لم يكبح حركة المجتمع الكبح الكفيل بإيقافها، فشهدت أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بوادر الجمعيات النسـائية ذات الطابع الثقافي والخيري أساساً في مصر ثم اتخذت طابعاً سياسياً خلال ثورة ١٩١٩. وتـأسست في دمشق في أوائل الحرب العالمية الأولى جمعية «النجمة الحمراء» (التي تحولت إلى الهلال الأحمر في ما بعد) بمبـادرة من نازك العـابد، واشـتركت عضواتهـا اشتراكـاً فعلياً في الحـركة الـوطنيـة إلى درجـة تواجدهن في ميسلون يوم الموقعة الشهيرة ضد الاحتلال الفرنسي (١٩٢٠/٧/٢٤) ومعالجتهن الجرحى ومنهم يوسف العظمة وهو يحتضر، في وقت كانت الجيوش العربية الـسورية فيه فلولاً هاربة. أما في بيروت، فتأسست جمعيات أخرى ذات طابع خيري وثقافي كجمعية يقظة الفتاة العربية، بمباركة الوالي العثماني وتأييد من أحمد مختار بيهم أحد أعيان المدينة.

كان من الواضـح إذن أن عالمـاً جديـداً هو في طـور التكوين استنـد إلى أسس فكريـة واجتماعية وثقافية خـارجة عن السلطة الـدينية دون أن تكـون خارجـة عليها. وقـام في ظرف كانت السلطة تعمل فيه على انتقال السلطة الاجتماعية من التنظيمـات الوسيـطة ـ ومنها الملل ـ إلى الدولة المخترقة للمجتمـع والخالقـة الفرد. في هـذا العالم، كـان الدينيـون ومؤسستهم في غربة، فقد تمّت تنحيتهم بين ليلة وضحاها ـ أو الإفصاح عن النية بهذه التنحية ـ عن السلطة العليا في المؤسسـة التربوية التي أخذت الدولة برعايتها، فتحالفوا من موقع وعد الهامشية هـذا مع الرجعية الاجتماعية، وأسسوا من المجتمع وتحولاته قطاعاً من قطاعات السلطة الدينية، في اسـتراتيجية دفـاعية مـا زالت قائمـة وفاعلة ولم تكن فـاشلة تمام الفشـل. لا نـدري إن كـان التهميش الـتربوي والاجتـماعي هو الـذي جعل المعممـين في أحايـين كثيرة مجـالاً للتندر ومن

---

(١٦٩) حرب، تربية المرأة والحجاب، ص ٤٤ ـ ٤٥، ٥٦ ـ ٥٧، و ٦٠ ـ ٦١.

(١٧٠) مصطفى صبري، قـولي في المرأة ومقـارنته بـأقوال مقلدة الغـرب (القاهـرة: المطبعـة السلفية، ١٣٥٤).

يـوسم بقصر الأفق و «التزمّت وقلة التمـدن والالتصاق بـالرجعيـة والحرص عـلى المال»، كـما يخبرنا بالنسبة إلى زمان لاحق أحمد أمين في معرض كلامه حـول الصعوبـة التي لقيها في إيجاد عـروس وهو معمم. والعـمامة، حسب مـا يقول، مـوقرة ظـاهراً دون البـاطن وخصوصـاً في المدن، حيث يحتقر ذوو العمائم حتى يبرهنوا على جدارتهم بالاحترام[١٧١]. كما أننا لا ندري إن كان لرجال الدين الاحترام المفترض رسمياً في الفترات السابقة، فلا شك أنه لدينا أمثلة على سخرية مرة أو هازئـة من رجال الـدين، كما ذكـرنا في الفصـل الماضي. لم يكن هـذا الوضـع مقتصراً على رجـال الدين المسلمـين. فهذا الشـدياق مثـلاً، يسترشـد بتراث تهكمي مسيحي طويل، ويبلغنا أنه لا يسمع عن الرهبان «إلا ما يشين الإنسان في عقله وعرضه»، وأن وجود الصـالح بينهم أمـر نادر الـوقوع، «أمـا العلم فهو محـرّم عليهم»، ويسخر من أحـد المطارنـة ويصفه بأنه مؤلف كتاب «الحكاكة في الركاكة»[١٧٢].

كـان القانـون ـ وما زال ـ حيّـز ضبط الحياة العـامة ضبـطاً منتظماً. وكـان ضبط ايقاع التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي دخلت على الديار العربية في القـرن التاسـع عشر أمراً منعكساً في تفاصيل التحولات القانونية. وقد كـان التحول الأهم من وجهـة نظر الأمـور التي يتنـاولها هـذا الكتـاب، العلمنـة الأكيـدة التي ابتـدأت تـظهـر عـلى التصـوّرات والمؤسسـات القانونية. ويمكن تلخيص أهم النزعـات في التحول القـانوني في القـرن التاسـع عشر في ظل دولة التنظيمات بإنشاء جهاز قضـائي خارج عن سلطة وعن علم الهيئـة الدينيـة ـ القضائيـة، وبادخال قـوانين أسـاسية ذات أسس منفصلة تـام الانفصـال العمـلي عن علم واجتهاد هـذه الهيئـة وتراثهـا، ولو لم يكن هـذا دائماً في حيّـز المعلن، بل تضمنت هـذه القوانـين الكثير من التقنينـات كمسوغـات أعلنت السلطات أنها شرعية. وليس هـذا بـالشـأن المستغـرب، فقـد حاربت الهيئة الدينية ـ القضائية هذه التقنينات بنشاط في استنبول وتونس، وبموقف مقاطعـة سلبية في الأماكن الأخرى، من قبل الجزء الأكبر من مكونات هذه الهيئة. ولا غرو، فلم تكن هذه التقنينات وأجهـزتها خـارجة عن السلطة التقليـدية فقط، بـل كانت في كثير من بنودهـا مناقضة لنص الشريعة ولروحها، ولو أنها تماشت مع روح العصر الحديث وضروراته.

أخـذ[١٧٣] قانـون العقوبـات العثماني للعـام ١٨٤٠ (وقد اعتمـد على القـانـون الجنـائي الفرنسي لعام ١٨١٠ كأحد مصـادره)، بمبدأ «لا عقـوبة دون نص» ـ نـافياً بـذلك التغـرير، ومؤسساً القانون الجنائي على أسس منتظمة. ثم ألغى عقوبة الرجم في الزنى، وقطع اليـد في السرقة. وأضاف القانون الجنائي العثماني لهذا عام ١٨٥٨ إلغاء الردة كجـريمة، متيحـاً ولأول

---

(١٧١) أمين، حياتي، ص ١٨٣ ـ ٢٢٢.

(١٧٢) الشـدياق، **السـاق على السـاق في ما هـو الفـاريـاق أو أيـام وشهـور وأعـوام في عجم العـرب والأعجام**، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، و ٤٩٧.

(١٧٣) في التحولات القانونية والقضائية بعامة، يمكن الرجوع إلى: شفيق شحاتة، **الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠)، و Berkes, *The Development of Secularism in Turkey,* and Norman Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: Athlone Press, 1976).

مرة في تاريخ الإسلام، إحدى الضمانات اللازمة لتقرير الحريات الأساسية. وأنيط إجراء الأحكام النظامية هذه بمحاكم علمانية أطلق عليها اسم المحاكم النظامية أو العدلية (مجلس الجنايات ومجلس الضبطية في الشام)، وهي محاكم كانت في جهازها القضائي تعتمد على المؤسسات التربوية الجديدة التابعة للدولة (وزارة العدل)، دون الركون إلى القضاة الشرعيين. وعلى أهمية قوانين العقوبات في ما يختص بالعلاقة بالشرع، فإن القوانين التجارية كانت الأبكر إلى التقنين والتحويل، وهذا أمر طبيعي في ضوء المستجدات الاقتصادية - الكولونيالية والمحلية - التي استحدثت هذه التقنينات لضبطها واستيعابها. فقد وجدت المجالس التجارية المختلطة منذ وقت مبكر، ثم انتظمت تحت اسم مجلس التجارة عام ١٨٤٠، ثم تمت صياغة التقنين التجاري الأول عام ١٨٥٠ بناءً على القوانين الفرنسية، كما أعيد تنظيم صيغة تطبيق هذه القوانين، بحيث صار الأمر منوطاً بمحاكم تجارية تابعة لوزارة التجارة (أو وكالة الأمور النافعة كما كانت تعرف في ذلك الوقت). فكانت هذه المحاكم أولى المؤسسات القضائية الخارجة عن سلطة شيخ الإسلام وجهازه، كما كانت أول الأجهزة القضائية التي اعتبرت شهادة الذمّي مساوية لشهادة المسلم، ووضعت بذلك سابقة سرعان ما عمّمت على مختلف أنحاء النظام القضائي. وفي خطوة ثانية مفصحة عن تدخل الدولة في سبيل نقل المجتمع من طور الدولة الاستتباعية إلى الدولة ذات النموذج البورجوازية القائم على مفهوم المواطنة، عدَّ قانون الجنسية العثماني لعام ١٨٦٩ المسلم غير العثماني أجنبياً.

لم تكن التطورات المصرية بعيدة في شكلها أو مضمونها عما حدث في قلب الدولة العثمانية. وتماماً كما في الأناضول والشام، هدفت القوانين الجديدة إلى تثبيت الملكية الفردية المطلقة في الأراضي الزراعية وغيرها. وكان هذا أمراً تم بموجب شروط وظروف الاندراج في النظام الرأسمالي العالمي من جهة، ولاعتبار الفرد نقطة المحور في العملية التشريعية من جهة أخرى. لم يكن تطبيق هذا المفهوم بالأمر المكتمل في مصر كما كان في بقية الديار العثمانية. سبق وألمحنا إلى أن دولة محمد علي كانت سلطانية أكثر مما كانت تنظيمية بالمعنى الذي نستخدمه هنا. فجاءت التشريعات الجنائية بالغة القسوة، بل البدائية، تفاوتت فيها العقوبة مع مكانة الجاني، ولم تلتزم بمبدأ شخصية العقوبة، حتى أنها نصت على معاقبة شيخ البلد إنْ تمت في إطار بلدته سرقة قام بها أحد الأعراب وفرّ. فكانت تشريعات محمد علي الجنائية سلطانية قائمة على الانضباط الذي تطلبته إدارة الدولة، وربما كانت قائمة أيضاً على الأعراف المحلية. ولكن الأوضاع تغيرت بعد تعديلات لاحقة بين ١٨٧٦ و١٨٨٣ ذات أصول فرنسية، فأزيلت العقوبات البدائية كالجَلْد والتشهير، وحل محلها حجز الحرية، وجرى تأكيد مبدأ شخصية العقوبة. أما بالنسبة إلى الأمور التجارية، فقد كان المصريون والأجانب قد أخضعوا للامتيازات التي قضت بعد معاهدة لندن (١٨٤٠) بفصل المنازعات في المحاكم القنصلية التي عملت بناءً على القانون التجاري العثماني لعام ١٨٥٠ واستمرت في مهمتها حتى ١٨٧٥، عندما أنشأت المحاكم المختلطة التي تضمنت «رغبة المصريين» - والأرجح أنها رغبة الدولة التنظيماتية في مصر - تقديم «نظام قانوني محلي يتجاوب مع مطالب الامتيازات ويتم فيه استرداد السيادة التشريعيّة للدولة المصريّة». وكان في ذلك التمهيد لإنشاء القضاء

الأهلي عام ١٨٨٠ الذي تم الرجوع فيه إلى القوانين الفرنسية التي أصبحت منذ تعريب الطهطاوي وغيره القانون المدني الفرنسي في عهد اسماعيل، جزءاً من الثقافة القانونية للحقوقيين المصريين. هذا وتمّ في مصر، ابتداءً من ١٨٨٠، تعيين قضاة من الأقباط، ولأول مرة، في خطوة بالغة الأهمية[١٧٤]. كذلك جرى في مصر، كما في تركيا والشام، إنشاء نظام قضائي جديد على أسس علمانية وبجهاز علماني، على الرغم من أن هذا النظام لم يكن من الحجم بحيث يمكّنه من القيام بمهامه على نحو كافٍ، بل أوكل إلى العُمَد الفصل في بعض المنازعات، إلى درجة أن محمد عبده قدّم اقتراحاً بتوسيع دائرة اختصاص المحاكم الشرعية لتشمل بعض القضايا المدنية التي لم يستطع النظام القضائي الجديد القيام بها[١٧٥] ـ هذا رغم نقده الشديد لهذه المحاكم في تقريره الشهير (١٨٩٩): فمبانيها مزرية، وتجهيزاتها مهينة لمرتبة القضاء، وقضاتها غير كفوئين، وذوو دخول منخفضة، خنوعون تجاه الدولة، وهي على ذلك لا تضمن التنفيذ إلا لحوالى العشرة بالمائة من أحكامها[١٧٦].

أما في ما يختص بمحتوى القوانين الجديدة، فإن دراسته توحي بمرجعين ايديولوجيين: علماني وديني، كما تشير إلى محتوى علماني. فعندما صدر القانون الجنائي العثماني عام ١٨٥٨ نصت مادته الأولى على أنه لا يمكن اعتبار التقنين نسخاً للعقوبات الشرعية، بل تقنين للعقوبة في حدود السلطة التعزيرية الموكولة بأولياء الأمر، فلم يُصَر إلى إلغاء الديّة مثلاً، بل أبعدت إلى خارج نطاق المحاكم المدنية. فتجاور بين دفتي النص الواحد الإيماء تجاه المرجع الإيماني، ثم استخدمت الوسائل الشرعية ـ سلطة التعزير السلطانية ـ لفرض قوانين غير شرعية. ويتماشى هذا مع تهميش للشرع وإيلائه في اكتماله إلى المحاكم الشرعية، فتصبح العلاقة بين الشرع والقانون علاقة صراع سياسي واجتماعي على المرجعية: مرجعية النظام القضائي. فلئن كان النظام القضائي العلماني هو الأكثر تماشياً مع العصر والأكثر جاذبية بسبب مقدرته التنفيذية الأكبر، فلا شك أنه كانت هناك حدود تقنية وإدارية ومالية لانتشاره خارج المراكز المدينية والتجمعات السكنية الكبرى الأخرى، وقامت بذلك حدود لمقدرته التربوية ولفاعليته الايديولوجية. يصدق الشيء نفسه، بصفة عامة، على مجلة الأحكام العدلية الشهيرة (١٨٦٩ ـ ١٨٧٦) التي صدرت بالتركية وعرّبها أحمد فارس الشدياق ـ «جاحظ زمانه وفولتير جيله، وخليل القرن التاسع عشر»[١٧٧] ـ ونشرها في مطبعة الجوائب في استنبول. فعلى الرغم من افتتاحها بعبارات أصولية فقهية، واستنادها إلى كتب المذهب الحنفي (ولم تكن في تقنينها هذا غير مسبوقة في فقه الأحناف)، إلا أنها كانت التقنين الكبير الأول واتخذت طابعاً له من الجدة ما جعلها كبيرة التأثير في الثقافة القانونية العربية. لم تستند **المجلة** في تقنين

---

(١٧٤) البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٧٥) رضا، **تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ٦١٥.

(١٧٦) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤، ٢٢٧ ـ ٢٣٠، و ٢٧٨.

(١٧٧) مارون عبود، مؤلفات مارون عبود: **المجموعة الكاملة** (بيروت: دار مارون عبود؛ دار الثقافة، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧)، ج ٢، ص ١٩٩

المعاملات المدنية إلى سياق منهجي سليم قائم على اعتبار لمقولات ومفاهيم قانونية عامة وشاملة، بل قامت على تبويب لنقول عن كتب الفروع. ولكن هذا لم يجد من الأثر الأساسي الذي خلفته: وهو تحويل الفقه وأحكامه إلى قوانين صادرة عن الدولة ولو كان الكادر الذي أنتج المجلة كادراً علمياً تقليدياً[178]، فصير إلى دولنة الفقه بعد أن كان يصار إلى تفقيه القانون في التراث الإسلامي السلطاني الذي وصل إلى ذروته في الدولة العثمانية، كما رأينا في الفصل السابق، وإلى تمدين الشريعة بعد أن كانت الأحكام المدنية تحوّل إلى أحكام شرعية. ولم يكن من العسير ترجمة فقه المعاملات الحنفي - أو أجزاء أساسية منه - إلى ما يناسب ظروف القرن التاسع عشر، فقد كان طابعه العام من السرخسي إلى ابن عابدين طابعاً علمانياً يستند إلى مفهوم يماهي ما بين الشخصية القانونية والقابلية للتملك، ويرى في الذمة محلاً للتصرف ولالتزام الحقوق[179].

وما كانت التطورات المصرية بعيدة كل البعد عن هذا الطابع، ولو لم تكن في مصر تقنينات مستندة بالأساس إلى فروع الفقه كما كانت الحال في مجلة الأحكام العدلية، ولو اقترب منها النص الشهير لناظر المعارف محمد قدري باشا، المعروف تحت عنوان **مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام أبي حنيفة ملائماً لعرف الديار المصرية وسائر الأمم الإسلامية** (طبع في بولاق عام ١٣٠٨ هـ). أخذت القوانين المصرية الكثير من الشريعة، فلم يكن المشرعون العثمانيون والمصريون إلا قانونيين عمليين. فاختاروا من المصادر ما ناسبهم: من القوانين الفرنسية، ومن الأعراف المحلية التي أصبحت الشريعة إحداها. فأقرّ قانون العقوبات المصري اشتراط الاعتراف ومبدأ الدية، في استمرار مع الشرع ومع الأعراف الثأرية في آن، وأوجب استشارة المفتي قبل تنفيذ أحكام الإعدام، كما دخل القانون المدني المصري الأول (١٨٨٣) الكثير من أحكام الشريعة. ومن هذه أحكام الشفعة، وأحكام الهبة والإرث والوصية التي أحيلت بالنص إلى أحكام الشرع.

ولكن لن يكون من الإنصاف الاعتقاد بأن كل هذه التطورات جاءت متناسقة. فكان لا بد من التضارب لوجود مراجع وضغوط مختلفة، سياسياً واجتماعياً وقانونياً وإدارياً، قد رافقت هذه التحولات الأساسية. فقد نص قانون التجارة العثماني - نقلاً عن القانون الفرنسي - على ذمة مالية مشتركة بين الزوجة والزوج عند إفلاسه أو وفاته، مما يتضارب وأحكام الأحوال الشخصية النافذة[180]. وكانت هذه التقنينات على العموم قاصرة عن مجاراة

---

(١٧٨) انظر ملاحظات: شحاتة، **الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية**، ص ١٩، وطارق البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي،» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٦٢٥.

(١٧٩) انظر: Baber Johansen, «Secular and Religious Elements in Hanafite Law: Function and Limits of Absolute Character of Government Authority,» in: Ernest Gellner and Jean-Claude Vatin, eds., *Islam et politique au Maghreb* (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1981), pp.283-284, et 296.

(١٨٠) شحاتة، المصدر نفسه، ص ٢١، والبشري، المصدر نفسه، ص ٦٢٤.

التقدم القانوني العالمي الذي تأخر عنه القانون الفرنسي. وكان القانون الفرنسي والقانونيون الفرنسيون محور المعاهد القانونية في تركيا ومصر؛ فقد كان القانون الفرنسي (على عكس البريطاني) مقنناً مبوّباً بينما كان القانون البريطاني وما زال أشبه بالفقه الإسلامي في بنيته ومصادره. وجاء في هذه التقنينات الكثير من الاضطراب والغموض والتناقض، وحتى الخطأ والركاكة وعيوب التبويب والأخطاء في الترجمة عن الفرنسية، إضافة إلى إهمالها التقادم والأحوال الشخصية من هبات وميراث. ولكن كل ذلك كان متقدماً على الاضطراب الذي سبقها، خصوصاً إقامتها مؤسسات القانون على أسس ثابتة[١٨١]. هذا الاضطراب وهذه النواقص بالطبع ناحية تغيب عن بال الكثيرين، وهو أن علومنا ومعارفنا آنذاك (كما هي الآن إلى حد ما زال أكبر مما هو مقبول ومعقول ومبرر)، كانت فجّة غير مستوعبة بما فيه الكفاية، بما يفيد بأننا لم نكن بعد (ولم نصبح) مركزاً لإنتاج الثقافة والمعرفة بصورة تامة ومتكاملة.

كانت التطورات القانونية في تونس قبل الاحتلال الفرنسي أكثر حذراً منها في سائر أراضي السلطنة العثمانية. فقضى الباي محمد عام ١٨٥٥ بأنه على الشهود العدول أن يكونوا مرخصين من قبل الدولة في أول خطوة للتدخل المباشر في الحياة القانونية، وأقيمت محكمة خاصة بالأحكام الجزائية عام ١٨٥٧، ولو كان نطاق عملها بالغ الضيق، مما جعل القانون الجزائي من اختصاص الباي الذي فوّض عمال النواحي والقضاة القيام بمهامه[١٨٢]. وجاء الاحتلال الفرنسي للجزائر وتونس بتحولات بالغة السرعة والشمول على الصعيد القضائي والقانوني، فيمكن القول ان جاليات المستوطنين الأجانب لعبت دور الطبقة الوسطى في إجراء ثورة قانونية ليبرالية تامة الاكتمال، بعد أن كانت قد قضت على البنى العليا للمجتمع الجزائري أو همشتها في تونس، بل عومل الجزائريون الذين اختاروا البقاء تحت مظلة الفقه الإسلامي تبعاً لأحكام مماثلة لأحكام الذمّة في الدول الإسلامية[١٨٣]. فتضافر الضغط الاقتصادي والعسكري مع العنف القانوني على شطر مجتمع الدولة إلى كتلة قائمة بموجب القوانين الجديدة، وكتلة «المحليين» الذين رجعوا إلى السلطة في إطار المحاكم التي أبدت أشد الاهتمام بالملكية الزراعية، مع الاحتكام إلى الأعراف المحلية في الأطراف والاحتفاظ بأحكام خاصة للأحوال الشخصية. فارتبطت المواطنة الفرنسية في الجزائر (للجزائريين وللأوروبيين) بالانتقال التام الى السلطة القضائية العلمانية، وبقي سواد الناس على نظم لامركزية في تسميتها ـ الأعراف ـ على أنها كانت مركزية في التنفيذ من جراء تبعيتها للجهاز القانوني الفرنسي. أما في المغرب الأقصى، في الفترة الأولى من عهد الحماية، فتمّت كما في الجزائر وتونس تحولات قانونية شاملة هدفت إلى تلبية المصلحة الاقتصادية للاستعمار

---

(١٨١) عبد الرزاق أحمد السنهوري، «ضرورة تنقيح القانون المدني المصري وعلى أي أساس يكون هذا التنقيح؟» **مجلة القانون والاقتصاد**، السنة ٦، العدد ١ (١٩٣٦)، ص ١٤ ـ ٤٢.

(١٨٢) Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, pp.33, 52, and 143-144.

(١٨٣) Laroui, *The History of the Maghreb: An Interpretative Essay*, pp.305-306, 313, 324, and 340.

والمستوطنين[184]. وأصدر السلطان برعاية فرنسية الظهير البربري الأول (١٩١٤) الذي أعطى سلطة قضائية إلى المجموعات المحلية إضافة إلى سلطة محلية خارجة عن السلطة المخزنية. ويشير المؤلفون الإسلاميون إلى أن هذا كان موجهاً نحو نزع الصفة المرجعية عن الشرعية[185]. كان الأمر الأهم هو أن هذا الظهير هدف إلى ضرب فكرة الجماعة الوطنية المغربية باقتلاع الأطراف من سلطة المركز وربطها بفرنسا برباط مباشر، تماماً كما حاولت الدول الأوروبية، بنجاح، التعامل مع الدولة العثمانية على أساس أنها مركّبة من جماعات غير متجانسة، فنقلت هذه السياسة الى المغرب بهدف خلق «أرمن» للمغرب. فكما رأينا، كانت للشريعة سلطة مرجعية في الأطراف المغربية، ولكن هذه المرجعية كانت رمزية إلى حد كبير.

أحجمت سلطات الدولة التنظيماتية عن المساس بأحكام الأحوال الشخصية. فظلت هذه في مجال الشريعة ومؤسسات الشريعة معتمدة على المحاكم الشرعية. ولكن استمرار قوانين الأحكام الشخصية لم يكن فقط مرتبطاً بالمحافظة الاجتماعية وبالمعارضة الشديدة لفكرة إدخال أية تغييرات على أحكام منسوبة إلى مصادر مقدسة على وجه مباشر، وينطبق هذا الأمر بصورة خاصة على أحكام الوقف والميراث[186]. وكانت أحكام الأوقاف هي الوحيدة التي تعرضت لإصلاح فعلي جرى على وتيرة تحولات ملكية الأرض. وكان محور هذا الإصلاح جعل الأوقاف الذرية خاضعة للقسمة ـ في الجزائر أولاً، ثم في الديار العثمانية. إضافة إلى ذلك، طبقت أحكام الوصية في مصر على الأراضي الخراجيّة عام ١٨٦٦. وعندما أردفت الأراضي الخراجية بأراضي المُلك عام ١٨٩٦، أعيد تثبيت الوقف الذري على أنه غير قابل للقسمة، مما أدى في نهاية حركة التحول القانوني هذه إلى تثبيت الملكيات الزراعية الكبيرة التي كانت خلفية مجمل التحولات الاجتماعية والاقتصادية في مصر في القرن التاسع عشر. فكانت تحولات الوقف الذري جزءًا من تحرير الأراضي والملكيات من التملك الجماعي الأُسَري، وجاء الإبقاء على الفرائض الشرعية جزءًا من عملية تثبيت فردية الملكية، إذ ان الفرائض تنزع نحو تفتيت وفردنة الملكية على نحو حاسم دون أن تؤدي بالضرورة إلى تفتيتها: فإن المهم في الأمر هو الجماعة التي تجري فيها عملية تداول الأملاك ووتائر إعادة الانتاج الديمغرافي فيها والتوزيع الأوسع للعمل. أي أن الأهم هو طابع الحقوق المكتسبة بالوراثة، فإن ما يفتت عند الموت قابل لإعادة التركيب بالزواج أو بالبيع أو الهبة للأقارب. ويعرف الوطن العربي أكثر من شكل واحد أو طابع واحد لهذه الحقوق حسب الوضع البيئوي

---

(١٨٤) التفاصيل في: علّال الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، ط ٢ (بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٩٧٢)، الفصلان ١٤ ـ ١٥.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(١٨٦) حول ما يلي، انظر الدراسة الهامة: Martha Mundy, «The Family, Inheritance and Islam: A Re-Examination of the Sociology of Fara'id Law,» in: Aziz Al-Azmeh, ed., ***Islamic Law: Social and Historical Contexts*** (London; New York: Routledge, 1988), pp.1, 10-12, 16, 49-55, and 56-65, and Abdelwahab Bouhdiba , *Sexuality in Islam*, translated from French by Alan Sheridan (London; Boston: Routledge, 1985), pp.114-115.

والإنتاجي والاجتماعي. فكان الحفاظ على الفرائض الشرعية في آن عنصراً من عناصر تحرير الملكيات وفردنتها، وأحد عوامل امتداد الدولة إلى داخل العملية الانتاجية التي كانت الأسرة مكوناً أساسياً من مكوناتها. ولذا فليس من المستغرب أن يشارك أقباط مصر مسلميها التمسك بقانون المواريث الإسلامي وأن يعارضوا محاولة نابليون تغييره[187]، فقد اعتمد هذا القانون على مفهوم معيّن للتملك يرتبط بكون الأسرة وحدة انتاجية أساسية. ولم يكن التحايل المعهود على المرأة في مسألة المواريث من وصايا ووقف للملكيات على الذكور دون الإناث إلّا أحد الأشكال التي تم فيها التعامل مع الفرائض الشرعية.

ولكن تقنين الأحوال الشخصية لم يكن من الأمور التي اتجه اهتمام الدولة اليها، ولو اتجهت الطوائف المسيحية العربية، بوتائر مختلفة، إلى تقنين الأحوال الشخصية الخاصة بها[188]. فلم تقنن الأحوال الشخصية في الدولة العثمانية إلا بقانون الحقوق العائلية لعام ١٩١٧ الذي جاء من نتائج التحولات الاجتماعية التي جلبتها الحرب العالمية الأولى. وليست سوابقه معلومة عند علماء الدين الأتراك، ولو كانت في بعض فتاوى محمد عبده أحكام جاءت من العناصر الأساسية لإصلاح أحكام الزواج في قانون ١٩١٧. فوفقاً لمبدأ التلفيق ـ أي الأخذ بالأصلح للزمان من أحكام المذاهب المختلفة ـ أفتى محمد عبده بحق المرأة الطلب من القاضي تطليقها من الزوج المضرار الضارب أو الساب دون سبب شرعي، أو الهاجر لها دون سبب شرعي[189]. كما أفتى بحق المرأة في أن تنص في وثيقة الزواج على تمليكها عصمتها (من قبل الزوج)، أي حقها في تطليق نفسها[190]. كما حلل الشيخ محمد عبده إبطال تعدد الزوجات، الأمر الذي وصفه بالعادة الاجتماعية وأخرجه عن نطاق الشرع[191]. بل انه قضى بضرورة تعرّف الخطيبين أحدهما إلى الآخر قبل الزواج، مسترشداً بالحديث النبوي الذاهب إلى أن الإنسان لا يشتري جحشاً قبل أن يراه[192]، ناهيك عن الارتباط بإنسان آخر. فجاء قانون الحقوق العائلية العثماني مصلحاً شديد الاستيحاء، قنن ما في الشرع، دون الخروج عليه أو الاستئناس بغيره، فأخذ ما أشرنا إليه، إضافة إلى أخذه عن المذهب الجعفري بمبدأ الوصية وقصرها على ثلث ما لدى الإنسان المورث، دون الإشارة إلى المصدر الشيعي بأكثر من عبارة «بعض العلماء»[193]. كما أخذ عن المذهب الحنبلي إمكانية تضمّن عقد الزواج بنداً

---

(١٨٧) أبو سيف يوسف، **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٠١.

(١٨٨) شفيق شحاتة، **أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين**، ٨ ج (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٣)، ص ٤٧ ـ ٥٠.

(١٨٩) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٦، ص ٣٨٤.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٣.

(١٩١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣. ولا نعلم على وجه اليقين إن كان هذا النص لعبده، فهو من **تحرير المرأة** لقاسم أمين، ولكن محرر ما يدعى **الأعمال الكاملة** لمحمد عبده يرى نسبته إلى الاستاذ الامام.

(١٩٣) Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, p.55.

يقضي بتطليق الأولى (أو الثانيـة) بطلب من الأولى إذا تـزوج الزوج بثـانية. فـلا يعمل عـلى إلغاء تعدد الزوجات، ولكنه جعله في حكم المستحيل.

ولكن العنصر الأكـثر أهمية عنـدنا من هـذه التعديـلات الجزئيـة الداخليـة في الأحكام الإسلامية للزواج (وتقنين الأحكام الـطائفية الأخـرى في القانـون نفسه) هـو سلطة التزويـج والتطليق: فقد ألزم هذا التقنـين المتزوجين بتسجيل الـزواج لدى السلطة المـدنية، كـما أنيط الطلاق بالمحاكم المدنية. جوبه هذا الأمر بمعارضة ضارية من السلطات الدينية التي رأت عن حق أن أحـد أهـم مفاصـل سلطتها المؤسسـاتية أضحى عـلى أعتاب هـامشيـة أكيـدة. وعنـد احتلال استنبول من الحلفاء الأوروبيين، غداة الحرب العالمية الأولى، تدخلت الكنائس لدى الحلفاء لإلغاء هذا القانون وعادت السلطة على الأحوال الشخصيـة إلى الملل في عام ١٩٢١. ولكن ما إن مرت سنون خمس حتى أصبح لتركيا قانون مدني تام للأحوال الشخصيـة ألغى ما قبله(١٩٤).

سبق لنا القول ان المؤسسة الدينيـة وقفت موقف المعـارض السلبي أو الفاعـل من هذه التحـولات التي نـزعت الـطابـع الشرعي عن المعـامـلات إلى حـد كبـير، جعلت من الهيئـة القضائية سلطة مستقلة عن السلطة الدينية ومؤسستها. بل يمكن أن نـذهب مع السيـد رشيد رضا ـ ضمن حدود ـ في رأيه القائل إن المحاكم الأهليـة في مصر ما كـانت قد تـأسست لولا رجعية الأزهريين ورفضهم العمل على تقنين العقوبات، وأن نظامهم القضائي الشرعي كـان أقل مقدرة على الإنصاف من المحاكم الأهلية(١٩٥). أما المتنورون من المتعممـين، وعلى رأسهم محمد عبده ورشيد رضا في مرحلته الأولى عندما كـان لا يزال تحت التـأثير الفـاعل لأستـاذه، فقد حاولوا بقدر الإمكان تيسير الأحكـام الشرعية وإصـلاحها عـلى نحو يبقي عـلى الأولويـة الـرمزيـة للشريعة، وشـاهدنـا شيئاً من هـذا في الطريقـة التي تعرضت فيهـا بعض الأحكـام لتعديلات داخل إطار الشريعة. فأشاد محمد عبده بمجلة الأحكام العدلية، بل درّسها عنـدما كان في بيروت منفياً من مصر(١٩٦). ولكن الأهم من ذلك ـ وهذه أمور سنتناولها بالتفصيل في نقاشنا للإصلاحية الإسلامية ـ هو إخراج المعاملات عن اسار الدين، فقرر محمـد عبده مبـدأ البدع المستحسنة في العادات والأكل والشرب والمسكن وكل ما يخفف مشقة أو يفيد منفعـة أو يـدفع أذى عـلى أن لا يكون ممنوعاً في نص ديني قـرآني(١٩٧). واستأنف رشيـد رضـا الـتراث الحنفي المباشر (ابن عابدين عن السرخسي) في وضع كانت فيه المعاملات مع البلدان الأجنبية ذات أهمية كبرى، وقرر جواز كل المعامـلات غير الشرعيـة في دار الحرب، وأضـاف في فتوى تحلل التأمين على البضائع: «إن ما يشترطه الفقهاء باجتهادهم من شروط صحّة العقود وفسادها ولزوم مـا يلتزم فيها وعدمه ونفوذ الحكم بها وعدم نفوذه ليس من الأمور التعبّدية التي يتقـرّب بها إلى الله تعـالى، بحيث

---

(١٩٤) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.418-419.

(١٩٥) رضا، **تاريخ الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ٦٢٠ ـ ٦٢١.

(١٩٦) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ٢٩٥، ورضا، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٤.

(١٩٧) عبده، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٦٠.

يكون العقد الفاسد معصية من المتعاقدين وإن كان برضاهما واختيارهما بلا غش وتغرير. كلا إن هذه المسائل وضعت لأجل ضبط الأحكام وحفظ الحقوق وتسهيل الحكم بالعدل على القضاة، فهي لا تسلب الناس حرية التصرف في أموالهم بما يرونه نافعاً لهم في حفظها أو تنميتها مع التزام حدود الله الثابتة في كتابه العزيز وسنّة رسوله صلى الله عليه وسلم، كتحريم الغش والخداع والغصب ونحو ذلك. وهذا هو مراد ابن حجر الفقيه اذ جوّز الأخذ والإعطاء بالتراضي في ما كان مخالفاً لشروط صحة عقد البيع (ومثل البيع غيره من العقود) فكأنه قال: إن هذه الأركان والشروط التي ذكروها لصحة العقود هي التي يلزم الحاكم الناس بها إذا تنازعوا، فإذا تراضوا في ما بينهم على خلافها فلا حرج عليهم. وعدّ هذا من الأمور التي سكت عنها الأئمة لكونها معلومة بالبداهة. فتبين من هذا أن العاقل الرشيد له أن يتصرف في ماله ما لم يرتكب محرماً... ومدار الاجتهاد في أحكام المعاملات على دفع الضرّ وجلب المنفعة وحفظ المصالح، وإذا أثبتت بالاختبار أنها ضارة ومضيعة للمال بغير فائدة كانت محرمة، والله أعلم»[198]. كان لمحمد بيرم التونسي في تونس أيضاً نشاط بارز وسبّاق على صعيد التسويغ الشرعي لمعاملات العصر، كمنع تجارة الرقيق وتحليل شراء ما يدعى اليوم سندات الخزينة[199]. تم بذلك فتح المجال أمام كل المعاملات وجرى تسويغ إقامة العلاقات التجارية وغيرها على أسس تناسب الظرف، وجعل من القرآن نصاً أخلاقياً عاماً دونما نتائج قانونية فعلية إلا في أطر محدودة جداً. لم يكن هذا بالوضع المستقر على كل، كما سنرى في مناقشة الإصلاحية الإسلامية لاحقاً.

جاءت هذه الرخص من عبده ورضا رداً على استفتاءات، والمعلوم أن الفتاوى آراء واستشارات غير ملزمة للقضاة، فالمرجح أنها كانت نتيجة محاولة الضغط على بعض القضاة من قبل المتعاملين الذين لم تتسع لهم المحاكم الأهلية أو حيث لم تكن هناك محاكم أهلية (وردت الكثير من الاستفتاءات من الهند وجاوه والبلقان وآسيا الوسطى)، أو من تجار ورعين مقبلين على معاملات هي غريبة عليهم. ويجب ألا ننسى أن الأمر في كثير من الحالات لا بد أنه رجع إلى تجار مقدمين على عالم تجاري جديد، رأوا الاستنجاد بضمانة شبه سحرية قد تضيفها الشحنة الكارزماتية إلى الفتوى على الولوج في هذا العالم المجهول. وفي جميع الأحوال، فإن ما حلله المرخصون المعممون من معاملات كان مما يجاري الأوضاع الاقتصادية في ذلك الوقت، وبالتحديد المعاملات التجارية المالية. فجاءت فتوى محمد عبده الشهيرة بتحليل الادّخار في صندوق توفير البريد (١٩٠٣) على أساس أن هذا الموضوع لا يدخل في علة تحريم الربا القائمة على استغلال الحاجة، لأن في فوائد البريد منفعة للطرفين، فيدخل الموضوع باب البيوع من الفقه[200]. ليس غريباً أن يعتبر كرومر، انطلاقاً من عالمه الضيق، هذه الفتوى «أنفع» ما عمله عبده[201]. وجاء رشيد رضا محللاً معاملات البورصة من حيث

---

(١٩٨) رضا، فتاوي، رقم (١٦٤).

(١٩٩) زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج ٢، ص ٢٩٠.

(٢٠٠) عبده، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٦٧٧. قارن: رضا، فتاوي، رقم (٣٣) للعام ١٩٠٤ ورقم (٥٢٦) للعام ١٩١٦.

(٢٠١) رضا، تاريخ الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ج ٣، ص ٤٢٥. انظر الوصف البارع لعالم كرومر الضيّق في: Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, pp.149-150.

المبدأ على أساس قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وتفادي المخادعة والمقامرة[٢٠٢]، ولا ندري لماذا لم تطبّق هذه القاعدة على اليانصيب الذي اعتبره رشيد رضا من الميسر المحرم[٢٠٣] وهو موقف قد يعود إلى اعتبارات عامة من نوع «شعرة معاوية»، حيث يجري الاستمساك أو التشدد في بعض المواقع واعتبارها نوعاً من الاحتياط الاستراتيجي في موقف مفاوضة ومواجهة ثقافية واجتماعية. وجارى السيد رشيد رضا الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة بافتائه عدم مشروعية القول بقتل المرتد، لأن قتل المرتدين قام لأسباب سياسية في فترة حرجة من تاريخ الإسلام قضت ـ لأسباب دنيوية ـ تعليق مبدأ «لا إكراه في الدين» القرآني[٢٠٤] ـ ولو انه لمح بعواقب وخيمة في وضع تغيرت فيه سياسته الدينية، عندما أعلن إبان الجدال على الخلافة أن أحكام المرتدين في الإسلام معروفة، فأمرهم «أغلظ من أمر الوثنيين»[٢٠٥].

وكان الرق موضوعاً آخر ولج فيه المعممون: فكان الرق قد ألغي في تونس عام ١٨٤٦ وفي مصر عام ١٨٧٧، ولا يبدو أنه بقي منهم في أوائل هذا القرن إلا بعض من الأفارقة الذين باعهم النخاسون السودانيون إلى جدة للتصدير إلى نجد في الأساس، وإلى اليمن بدرجة أقل[٢٠٦] (أُلغي الرق في العربية السعودية رسمياً عام ١٩٥٥). وبينما كان محمد عبده على استعداد تام للقول بأنه ليس في الإسلام ما يتعارض مع القضاء على الرق اطلاقاً، بل إن الإسلام يدينه أصلاً[٢٠٧]، فإن موقف رضا كان أقل اتساقاً مع العصر وإن كان أكثر اتساقاً مع التراث إذ رأى أن الإسلام لم يبطل الرق لأنه كان في ذلك تعطيل للمصالح؛ ثم ندد باختطاف السودانيين وبشراء الشركسيات من أهليهن، دونما التطرق إلى مبدأ الرق على الإطلاق[٢٠٨]. وكانت هناك جملة أمور أخرى تطرّق إليها الإصلاحيون الإسلاميون بغية تحليلها بعد انتشارها في المجتمع. من هذه، التصوير الفوتوغرافي والسينمائي الذي أرجع تحريمه في الإسلام إلى قرب عهد الإسلام المبكر بالوثنية[٢٠٩]. ومنها أيضاً التداوي بالخمر عند الضرورة واستخدام الكحول في الأدوية والأصبغة والعطور[٢١٠]. أما التدخل العملي للمعممين من أجل نقض حكم مدني ما، فلا نجد على ذلك الكثير من الأمثلة، ونستدل هنا

---

(٢٠٢) رضا، **فتاوي**، رقم (٤٠).

(٢٠٣) المصدر نفسه، رقم (٢١٥).

(٢٠٤) المصدر نفسه، رقم (٢٢٤)، ومحمد توفيق صدقي، **دين الله في كتب أنبيائه** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩١٢)، ص ٢١١ ـ ٢١٣.

(٢٠٥) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١)، ص ١٠٧.

(٢٠٦) عبد الرحمن الكواكبي، «تجارة الرقيق وأحكامه في الإسلام،» في: الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٢٠٧) علي شلش (محقق)، **محمد عبده**، سلسلة الأعمال المجهولة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧)، ص ٥٩.

(٢٠٨) رضا، **فتاوي**، رقم (٥٣٧).

(٢٠٩) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ٢٠٤، ورضا، المصدر نفسه، رقم (٢٣) و(٢٨٠).

(٢١٠) رضا، المصدر نفسه، رقم (٦)، (٦٠٧)، (٦٣٦)، و(٦٣٨).

بحالة أفتى بها محمد عبده فتوى قائمة بموجب الفقه الإسلامي كانت أكثر اتساقاً مع وجهة التاريخ ورقي المجتمعات من القانون الفرنسي، عندما أفتى بجواز سحب سيدة أسهمها من شركة قناة السويس دون استئذان زوجها، بعد أن منعتها الشركة من ذلك، عملاً بالقانون الفرنسي الذي تطلّب إذن الزوج[٢١١].

ثالثاً: من الدولية الملّية إلى الدولة العلمانية

رأينا كيف حاولت دولة التنظيمات، بتعثر بالغ، إقامة دولة مخترقة للمجتمع على نسق التجربة الأوروبية، حيث قامت الدولة بأدوار اجتماعية وثقافية مجانسة لطوائف مجتمع الدولة وجماعاته، بريادة ثقافية ـ وسياسية أحياناً ـ للبرجوازية. فتوسلت دولة التنظيمات القانون والتربية سببين إلى تحقيق هذا الأمر، وإلى إقامة الفصل بين زمانيتها التنظيمية وتراثها الاستتباعي، وإلى بناء مجتمع يرتبط بالدولة برباط أفراده بها دون التجمعات الوسيطة من ملل وطوائف وأصناف حِرفية، وذلك على شاكلة نموذج الدولة القومية الذي أضحى في منتصف القرن التاسع عشر نموذج الدولة بامتياز. ولم تكن كل الدول القومية قد حولت مواطنيها إلى ذوات سياسية مستقلة، أي مشاركة في عملية ديمقراطية. ولم تكن الدولة العثمانية التنظيمية بمختلفة في هذا المضمار، إذ كانت فيها حركة دستورية قوية ولو أجهضت بانتصار السلطان عبد الحميد عليها. ولكنها رغم ذلك، حولت رعاياها، أو رامت تحويلهم بإصلاحاتها التربوية والقانونية وإشراكها أعيان استنبول والمناطق في مجالس محلية دعيت مجالس الإدارة، إلى مواطنين بالمعنى الحقوقي والثقافي، دون أن يكتمل هذا التحويل بالمعنى السياسي المشروط بالديمقراطية، ولا بالمعنى الاجتماعي المستند إلى تفكيك البنى العشائرية والطائفية. وكان أحد شروط هذا التحول الاجتماعي الأساسي الذي لا يمكن تمام الديمقراطية إلا به، هو كسر نظام الملل الذي كان ركناً أساسياً من أركان نظام الاستتباع الذي قامت عليه الدولة العثمانية قبل دخولها زمانية الحداثة.

لن نعرض هنا لآليات نظام الملل وخلفيته في أحكام العلاقات الطوائفية في الإسلام[٢١٢]، وجل ما يفترض بنا في هذا المقام هو التذكير بأن الفئات الطائفية شكلت وحدات ضريبية ـ كما القرى، والمحلات في المدن، والأصناف أو النقابات الحرفية والتجارية وغيرها ـ كما شكلت وحدات اجتماعية قائمة على علاقات القرابة كانت اللحمة الأساسية فيها هي الصلة المباشرة بين علاقات القرابة ووحدات الإنتاج. ولعل الاختصاص المهني يشكّل أحد أهم المؤشرات على هذه الصلة: فإن نظرنا إلى دمشق في القرن التاسع عشر مثلاً،

---

(٢١١) عبده، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٥.

(٢١٢) لعرض متميز، انظر: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٩)، ص ٢٢٩ ـ ٢٦١.

لوجدنا معظم الرعاة من الأكراد، ومعظم الطبّالة من الغجر، ومعظم المجلّخين من الأفغان، ومعظم الحبّالين من ضاحية المزة غرب المدينة، وأغلب البنّائين من المسيحيين، وأكثر الصيارفة والمغنيات والحرفيين وتجار الأغراض المستعملة والقنباطية (أي منظفي المراحيض) وماسحي الأحذية والنقاشين من اليهود، بينما كان كل الصاغة من المسيحيين[٢١٣]. وتماماً، كما تتطلب نظم الاستتباع، فقد كان كبار الوحدات الاستتباعية هم المسؤولون عن انضباط هذه الوحدات وتسيير أمورها وفقاً لمعايير خاصة بها، ومن هذه تطبيق القانون الكنسي على الأحوال الشخصية للمسيحيين داخل طوائفهم والإشراف على مرافقهم والحكم في ما بينهم. بل كان لبطريرك الروم في الدولة العثمانية من السلطات ما جعل منه دولة ضمن دولة، فكان ينفي ويسجن ويحرم، وكانت الدولة تقدم اليه المعونة العسكرية لتنفيذ أوامره[٢١٤]. وما يصدق على بطريرك الروم، كان يصدق على رؤساء المجموعات الأخرى التي انضوت استتباعاً في إطار الدولة، واستنجدت قياداتها بهذه على سواد المجموعات. ولكن يجب عدم التوهم بأن هذا الانفصال يستدعي انفصالات ثقافية كما يروج هذه الأيام من وهم. فإن المجموعات في الوطن العربي متمازجة متداخلة، في استمرارات ثقافية ودينية لا تقبل منطق الحدود السياسية أو منطق تعاقب الدول. فهناك أرمن ويونان يتكلمون لهجات تركية، وهناك مشاركة في الأعياد بين الطوائف، وكان الولاء الاقطاعي يقدّم على الولاء الديني، كما عند الموارنة والدروز في لبنان وعند الأكراد والآشوريين، وتتشابه المطاعم والمساكن والملابس والآداب والخرافات والعادات والتقاليد والنشاطات الاقتصادية[٢١٥]، كما تتشابه مراسم الأعراس وطقوس الرجاء والتوسل والاعتقادات بالخضر (مار جرجس) والخرافات المتصلة بالزراعة وغيرها[٢١٦]. وليس هناك شك في الاستمرار بين بعض العبادات الوثنية والعبادات القائمة باسم الإسلام في مصر وفي مناطق من المغرب العربي[٢١٧]، هي الاستمرارات التي تشير إلى نمط الاستمرار الثقافي الحاسم بين الطوائف.

---

(٢١٣) محمد سعيد القاسمي وجمال الدين القاسمي، قاموس الصناعات الدمشقية، حقّقه وقدّم له ظافر القاسمي (باريس؛ لاهاي: موتون، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٥٥، ٩٠، ١٥٣، و ٢٦٤، ج ٢، ص ٢٢٠، ٢٣٠، ٢٨٠، ٣٦٦، و ٤١٦، وفخري البارودي، مذكرات البارودي (بيروت؛ دمشق: [د.ن.]، ١٩٥١)، ص ٨٦.

(٢١٤) قرم، المصدرنفسه، ص ٢٧٣.

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

(٢١٦) Sami Zubaida, «Components of Popular Culture in the Middle East,» in: Sami Zubaida and G. Stauth, eds., *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East* (Frankfurt: Campus Verlag; Boulder, Colo.: Westview Press, 1987), pp.142-146, and

بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، ص ٢٦٢.

(٢١٧) انظر: حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، ص ٩٥؛ عثمان الكعّاك، التقاليد والعادات الشعبية أو الفولكلور التونسي (تونس: الدار القومية للنشر والتوزيع، ١٩٦٣)، ص ٥٥ ـ ٥٦، ٧٣ ـ ٧٩، و

Henri Renault, «Les Survivances des cultes de Cybèle, Venus et Bacchus (Aissaoua, Ouled 'Nail, Karabouz),» *Revue tunisienne* (1917), pp.150-154.

حررت الدولة العثمانية التنظيمية المسيحيين من أعباء كثيرة: منها مثلاً خضوع نقاباتهم الحرفية إلى شيخ المشايخ واستقلالهم بإدارتها كوحدات مدنية بحتة[٢١٨]. وجاء إلغاء قانون الردّة بعد معارضة شديدة من شيخ الإسلام ومن بطاركة الكنائس الرومية والأرمنية، مع أن كثيراً من البلدان الأوروبية (ومنها بريطانيا التي ضغطت بشخص كانينغ Canning على الدولة العثمانية بهذا الاتجاه) لم تكن قد منحت مواطنيها الكاثوليك واليهود حقوق المواطنة التامة. حارب المارونيون البروتستانت في لبنان، وحارب الروم البروتستانت في سوريا وغيرها. وجرى الكثير من السجالات بين الطوائف المسيحية المختلفة، خصوصاً بين الطوائف الجديدة الأوروبية الولاء والطوائف المحلية، ومنعت الكنائس الشرقية قراءة الترجمة البروتستانتية للإنجيل[٢١٩]. بينما كان هناك الكثير من الهجمات المسيحية على الإسلام وعقائده. وصدرت في باريس مجلة تحت اسم برجيس باريس تجرّح في الإسلام ونبيّه[٢٢٠]. ودارت معظم الخلافات حول المنافع المستجلبة من الانتماء إلى الطوائف المسيحية المتمتعة بحماية ورعاية أوروبية التي عملت على تخريب النسيج الاجتماعي والأخلاقي بسوء استعمالها الامتيازات. ومن الأمثلة على ذلك أنه كان في مدينة حلب في منتصف القرن الماضي ١٥٠٠ ترجمان رسمي في خدمة القناصل يتمتعون بالامتيازات المليّة القانونية بكافة، بينما لم يكن من بينهم تراجمة فعليون إلا ستّة، كما عيّن أحد القناصل في حلب أحد أثرياء المدينة طباخاً له حتى يستطيع هذا الأخير الحصول على الامتيازات القانونية والتجارية المتأتية عن التابعية[٢٢١]. ولم يكتفِ البريطانيون بالضغط حتى تعترف الدولة بالبروتستانتية ملّة جديدة، بل يبدو أنهم شجعوا ـ عن طريق الآغا خان ـ نشوء ملّة جديدة في الشام هي الطائفة الاسماعيلية، عندما قامت جماعة منهم بالاعتراف بالآغا خان إماماً في الثمانينيات من القرن الماضي. ثم تمّت محاكمة عدد من زعماء الاسماعيلية بتهمة التحالف مع دولة أجنبية ضد الخليفة[٢٢٢]. جرى كل ذلك والدعاية الأوروبية مستمرة في المطالبة بالمزيد من «الانصاف» تجاه الطوائف المسيحية،

---

(٢١٨) E. Qoudsi, «Notice sur les corporations de Damas,» papier présenté à: *6ème congrès international des orientalistes* (Leiden: [s.n.], 1885), 2ème parties, pp.29-30.

(٢١٩) أغناطيوس هزيم، «شواغل الفكر المسيحي منذ ١٨٦٦،» في: الجامعة الاميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدة في تشرين الثاني ١٩٦٦ في الجامعة الأميركية في بيروت**، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٢؛ نعيم عطية، «معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة سنة الأخيرة،» في: الجامعة الاميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، المصدر نفسه، ص ٤٧٤؛ سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**، ص ٨٦٢، ٨٦٥، و ٨٧٤، وهاني فارس، **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث** (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢٢٠) هزيم، المصدر نفسه، ص ٣٧١ ـ ٣٧٥، و

R. Edwards, *La Syrie, 1840-1862* (Paris, [s.n.], 1862), p.171.

(٢٢١) Edwards, Ibid., pp.77-82, et

قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢، و ٢٩٠ ـ ٢٩٩.

(٢٢٢) Dick Douwes and Norman N. Lewis, «The Trial of the Syrian Ismāʿīlīs in the First Decade of the 20th Century,» *International Journal of Middle East Studies*, no.21 (1989), pp.216-217, and 218ff.

والطوائف مكرمة، متميزة، ذات ممثلين على درجة كبيرة من الأهمية في أجهزة الدولة، والتأثير عبر القناصل.

كانت الإصلاحات القانونية والتربوية الهادفة إلى حل الفئات الاستتباعية كما قلنا، من شروط إقامة الدولة العثمانية على أسس جديدة مسايرة لأفكار التنظيمات. جوبهت هذه الإصلاحات، كما رأينا، بمشكلات تطبيقية أساسية ذات طابع فني وإداري ومالي، إضافة إلى المقاومة السياسية من الهيئة الدينية ـ القضائية. ولم تقتصر هذه المقاومة على المؤسسة الدينية المسلمة، بل كانت معارضة المؤسسات المسيحية أكثر ضراوة منها في كثير من الأحيان، لأنها كانت في تزايد وتنافس، ولأنها كانت مدعومة من القوى الأوروبية المختلفة التي ضمنت استمراريتها على رأس المال، مع أن الضغط الأوروبي المباشر كان من العناصر الهامة في دفع الدولة العثمانية إلى استصدار الاصلاحات السياسية والقانونية. وبينما دفعت المصلحة الاقتصادية القوى الأوروبية باتجاه المزيد من علمنة السلطنة، دفعت بها مصالحها السياسية ـ ومنها تأمين المكامن والمواقع داخل الدولة وعلى أراضيها وموازنة هذه مع ما لغيرها ـ إلى رعاية التفتت الطائفي. فنتج من ذلك أن المسلمين كمجموعة لم يحرزوا فوائد مباشرة من التنظيمات، ولو كانوا المستفيدين الأساسيين من سياساتها الثقافية والتمدينية بوصفهم أفراداً. فزاد ترابط الملل المسيحية نتيجة الضغوط السياسية باتجاه المزيد من التفوّق المليّ، بينما أصبح المسلمون مواطني الدولة العثمانية بالمعنى الحديث. فبينما أراد التنظيماتيون من الملل أن تتحول إلى مجموعات دينية بحتة ـ بالمعنى العلماني، ومع أن التنظيمات رمت في الكثير من إصلاحاتها القانونية، كما رأينا، إلى توفير المساواة القانونية مما يتيح قيام المواطنة، أراد قناصل أوروبا أن يكون للمسيحيين ـ والمسيحيين فقط ـ المساواة القانونية إضافة إلى الامتيازات التي كانوا بموجبها خارج السلطة القانونية للدولة وآيلين إلى السلطات المليّة والقنصلية، وأراد القنصل البريطاني الشهير ستراتفورد كانينغ Stratford Canning أن تكون المساواة مساواة بين الطوائف وليس بين المواطنين العثمانيين كأفراد، وأراد في النهاية ألاّ تكون للدولة العثمانية أسس قومية أو اجتماعية، بل انه لم يرد منها إلا أن توفّر الأمن، دون أن يكون لكيانها من أسس سوى الضمانات وتوازنات القوى الدولية[٢٢٣] بكلمة: أرادها دولة استتباعية ضعيفة.

بعبارات أخرى، بينما أرادت الدولة العثمانية الانخراط في العالمية عن طريق تحويل الرعية العثمانية إلى مجتمع مدني عثماني قادر على الدخول في هذه العالمية عن طريق شروطها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لم ترَ أوروبا الدولة العثمانية إلا من منظار الهوامش الضرورية للرأسمالية. وقد أرادوها رأسمالية تابعة، غير مكتملة ولا متكاملة، قائمة على قطاعات تجارية وتصديرية مرتبطة بالاقتصاد الكولونيالي العالمي دونما وحدة بنيوية داخلية، ومستندة إلى قطاعات اجتماعية لا رابط داخلي بينها ولا يجمع بينها ـ علاوة على التجاور المكاني

(٢٢٣) انظر: Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.147, and 153-154, and الحصري، **البلاد العربية والدولة العثمانية: محاضرات ألقاها على طلاب معهد الدراسات العربية العالية،** ص ٩٤.

داخل الأراضي العثمانية ـ جامع إلّا الالتحاق المباشر بالغرب. أما الدولة العثمانية، فوجدوا وظيفتها في استتباع هذه الوحدات استتباعاً قانونياً إدارياً قائماً على الامتيازات الآيلة إليها. فكان أن تضافر العمل على التفتيت السياسي مع التبعية الاقتصادية المتنامية وانعدام الدورة الاقتصادية الداخلية الانتاجية في إطار الدولة العثمانية، إلى كبح مشروع الدولة التمدينية وإلى إجهاز إمكانياته التاريخية لفترة لم تنتهِ إلا بقيام الدولة التركية الحديثة بعد الحرب العالمية الأولى، بينما استمرت الديار العربية في التفتت والطائفية والارتهان للتوازنات العالمية. فاجتمع التفتيت الطائفي مع التمييز في معاملة العمال ذوي الأصول المختلفة من قِبل القطاعات المملوكة أوروبياً في أراضي السلطنة العثمانية، فجوزي الأرمن أكثر من المسلمين، مثلاً، وترافق هذا مع اضطرابات وصراعات دموية بين العمال ذوي الأصول الإثنية والدينية المختلفة[224]، فجاء التنافس في سوق العمل ليؤكد التفتيت الطائفي والصفة الاستتباعية للعمالة، بدلاً من تأكيد التجريد الرأسمالي للعمالة مما يشكّل أحد الأسس الهامة لولادة الفرد والمجتمع المدني أساس المواطنة.

لم تفلح محاولات التفتيت والاقتلاع في كل مكان. فمع أن البريطانيين حاولوا دفع الأقباط إلى مواقف انفصالية وإلى التحول إلى ملة، إلّا أن هذه المحاولات لم تفلح في استجلاب اهتمام غير أقلية بسيطة في الطائفة، بل لقد كانت مقاومة الكنيسة القبطية إغراءات «الحماية» من طرف الفاتيكان ودفاعها عن النظم التربوية المحلية ومعارضتها المدارس التبشيرية من الأمور المعروفة. كما ساندت السلطات القبطية الثورة العرابية، ولم يكن للبريطانيين في مصر من مرتكز مسيحي إلّا الشاميون، الذين رعت تقدمهم في دوائر الدولة على حساب الأقباط، هذا بعد أن نفذت في مصر الاجراءات القانونية نفسها للحد من التمييز الطائفي، التي قامت في سائر السلطنة، من إلغاء الجزية (١٨٥٥) ودعوة الأقباط إلى الجندية (١٨٥٦) والترشيح للمجلس النيابي باعتبار الولادة فقط دون الديانة. أما في الشام، فلم يكن مسيحيو المدن أقل محافظة من جيرانهم المسلمين. فمع أن الكثلكة ابتدأت في دمشق عام ١٧٢٠، إلا أنه كان على القساوسة منهم التخفي عند زيارة أبناء طائفتهم في إحدى محلات المدينة المشهورة بالاضطراب والثورة (باب مصلّى)، وينقل عن كلام اروام المدينة إباحتهم دم الكاثوليك[225]. وعندما أرادت الدولة الاقتصاص من الأروام بعد أن أعان بعضهم الثوار اليونانيين، شهد أعيان دمشق أن أروام الشام عرب لا علاقة لهم باليونانيين

---

(٢٢٤) انظر دراسة: Donald Quartaert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1908: Reactions to European Economic Penetration* (New York; London: New York University Press, 1983).

(٢٢٥) يوسف، **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية**، ص ٩٧، ١٠٠ ـ ١٠٤، ١١٣، ١١٦ ـ ١٢١، وغيرها؛ ميخائيل الدمشقي، **تاريخ حوادث الشام ولبنان (١١٩٧/ ١٧٨٢ ـ ١٢٥٧/١٨٤١)**، تحقيق لويس معلوف (بيروت: [د.ن.]، ١٩١٢)، ص ٣ وما بعدها؛ ميخائيل بريك، **تاريخ الشام، ١٧٢٠ ـ ١٧٨٢**، تحقيق قسطنطين الباشا (حريصا: [د.ن.]، ١٩٣٠)، ص ٢ ـ ٤، و R. Thoumin, «Deux quartiers de Damas: Le Quartier chrétien de Bâb Musallâ et le quartier Kurde,» *Bulletin d'études orientales*, no.1 (1931), p.113.

ويجهلون لغتهم ولم يمدوهم بالمال، فغضت الدولة الطرف عنهم(٢٢٦). فليس بالغريب، إذن، أن تأخذ الطائفة الرومية الأرثوذكسية في الشام وجهة مضادة لوجهات الطوائف المسيحية العثمانية الأخرى، وتتعرب في عباداتها (اليونانية سابقة) وطاقمها بعد انتخاب أول بطريرك عربي لانطاكيا وسائر المشرق عام ١٨٩٩(٢٢٧).

وعلى الرغم من مقاومة الطائفتين المسيحيتين المصرية والأرثوذكسية السورية، كانت سياسة الملل عماد المواقف السياسية الأوروبية في السلطنة العثمانية وأساس ما يسمّى **المسألة الشرقية**، أي قضية القوميات في الأراضي العثمانية الأوروبية والآسيوية. ولم يكن نظام الملل، الذي استعاد شبابه بأثر أوروبي جعل منه ركناً من الأركان الأساسية للدبلوماسية العالمية، إلا الرديف الداخلي للمسألة الشرقية، والآلية الداخلية لتفتيت الدولة العثمانية والسيطرة الاقتصادية المباشرة، والسياسية غير المباشرة، على أراضيها من قِبَل قوى أوروبا الكولونيالية، نقطة ارتكاز النشاط الأوروبي في أراضي السلطنة، وكانت أيضاً معول هدم كل محاولات تبذلها الدولة التنظيماتية لكسر البنى الاجتماعية - الدينية الواقفة مانعاً في وجه التطور الاجتماعي للمواطنة غير المرتبطة بالدين، أي في وجه التحول العلماني الفعلي الذي كان سينتج لو اكتمل المشروع الاجتماعي والثقافي لدولة التنظيمات. فكان ان جاءت التحولات الثقافية لدى العثمانيين، والأثر المباشر للدعاية الأوروبية عند الطوائف المسيحية، تمتّن المماهاة بين الانعزالية الطائفية والعبارة الايديولوجية ذات الطابع القومي. حسب تعبير خالدة أديب، تبنّى العثمانيون من الغرب أفكار الديمقراطية، أما المسيحيون فاتجهوا نحو القومية(٢٢٨).

كان هذا التحول ممكناً سياسياً في الأطراف البلقانية واليونانية، حيث قامت دول جديدة بموجب رغبات أوروبية ومحلية قديمة - كانت كاترين، ملكة روسيا في القرن الثامن عشر، قد اقترحت إقامة دولة يونانية ولاقى هذا الاقتراح تجاوباً أوروبياً جيداً، بينما تبنته القومية اليونانية على صورة «الفكرة الكبرى» أو «الهدف الأسمى» megala idea، أي إعادة انشاء الامبراطورية البيزنطية المسيحية. أما داخل أراضي السلطنة وخصوصاً في الأناضول والشام، فكان الأمر أشد صعوبة، ولكن هذا لم يمنع بروز حركات انفصالية، خصوصاً عند الأرمن. استعيض عموماً عن الحركات الانفصالية الفاعلة بتربية انعزالية أشرفت عليها الكنائس. وما زلنا حتى هذا اليوم نشهد نتائج هذه السياسات، خصوصاً في لبنان الذي يبدو أن حربه الأهلية أدخلته مجدداً في القرن التاسع عشر - فقد كانت المذابح الطائفية في هذه الحرب، ومحاولة فرض المجانسة الطائفية على المناطق المفتتة، بالمذابح أو بالتهجير، من

---

(٢٢٦) العظمة، **مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها**، ص ١٦٦.

(٢٢٧) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٧٥٢ - ٧٥٣.

(٢٢٨) Edib, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*, pp.75 and 71-76, and

انظر أيضاً: كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، ص ٧٠ - ٧١.

السمات الهامة جداً لنشوء الدولة القومية في البلقان (ومنها اليونان). فقام في لبنان في القرن التاسع عشر وعي طائفي جديد على انقاض المؤسسات التقليدية، مع انهيار الإمارة الشهابية الذي تزامن مع ازدياد سلطة الكنيسة المارونية على حساب الأمراء الإقطاعيين، ومع ارتباط المصالح الطائفية بالمصالح الاقتصادية. وعندما أعيد الحكم العثماني المباشر بعد إلغاء الإمارة الشهابية عام ١٨٤١، واعيد الاعتبار إلى العلاقات الدنيوية على أسس إدارية غير مرتبطة بالطائفية، تداخلت المصالح الداخلية الداعية إلى دولة مسيحية لرعاية فرنسا والمصالح الخارجية، وأدت إلى التقويض النهائي للسلطة الإقطاعية وتديين القضايا السياسية. من هنا جاء نظام المتصرفية (١٨٦٤ ـ ١٩١٤) مكرساً الطائفية أساساً للتمثيل السياسي(٢٢٩)، وكما هي سنّة الأمور هذه، تضافر مع ذلك إنتاج تاريخ جديد يجعل من الموارنة فئة مكتملة ومستقلة منذ البداية، أي أنه شكّل أساساً لاختراع تاريخ قومي ومجتمع قومي.

لم يتكلل هذا التوجه الأوروبي نحو رعاية وحتى خلق القوميات من الطوائف بنجاح تام في الوطن العربي. وكان موارنة لبنان موقع فلاحه الأكبر، مع محاولات ووعود لدى أشوريي العراق ولدى طوائف أقل أهمية. والمرجح أن أحد العوامل الأساسية في هذا الأمر هو أن المجموعات الأقل تلقياً وقبولاً للتوجهات الغربية كانت الجماعات المدينية والمثقفة، خصوصاً تلك التي تثقفت ثقافة عثمانية أو أجنبية بروتستانتية(٢٣٠). ولئن كانت هناك مواقع قدم أجنبية داخل الطائفة القبطية في مصر، حتى أن بعض الأقباط أخذ بالكلام عن أهل الطائفة بوصفهم أمة مستقلة سليلة المصريين القدماء، وصدرت عنهم صحف قصيرة الأجل مثل الوطن (١٨٧٧) ومصر (١٨٩٥)، إلا أن هذه كانت أقلية معزولة ضعيفة الأثر. بل ان الوجهة العامة في الطائفة كانت وطنية، علمانية، وقائمة في وضع صراع بين علمانيي الأقباط والاكليروس القبطي. وتطور العلمانيون في علاقة مع الدولة بينما اختفت الإصلاحية الكنسية القبطية «في طيات بردة بطريرك واحد هو كيرلّس الخامس (ت ١٩٢٧) الذي تولى الكرسي البطريركي لحوالي نصف قرن(٢٣١). أما في الشام، فقد رأينا ما كان موقف الروم الأرثوذكس، ولعل المثال الأفضل على المثقف المسيحي كان بطرس البستاني الذي سبق أن ذكرنا جهوده التربوية، والذي رأى في الرابطة العثمانية رابطة قومية ـ نسبة إلى مفهوم الأمة ـ الدولة الحديث ـ تتضافر مع الوطنية المحلية السورية. وكان هذا الجمع بين الوطنية السورية، والمواطنة العثمانية، الطابع الغالب على المثقفين السوريين المسيحيين، مثل فرنسيس مراش وأحمد فارس الشدياق وناصيف اليازجي وبطرس كرامة وغيرهم من الجيل الأول، وسليم عنحوري وأديب اسحق وفرح أنطون من الجيل الثاني. بل لم تكن هناك نزعات انفصالية إلا عند موارنة جبل لبنان (والبعض من ساحله). ولم يكن الطابع الغالب على الخطاب السياسي لهذه الفئة من المثقفين مختلفاً عن الطابع العام للتقدميين العثمانيين: من مديح للتنظيمات

---

(٢٢٩) فارس، **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث**، ص ٥١ ـ ٧٧.

(٢٣٠) قارن ملاحظات: الحصري، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، ص ٧٥١.

(٢٣١) يوسف، **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية**، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، والبشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٣٧٣ ـ ٣٨٠، و ٣٨٨.

ومبدأ المواطنة الذي أتاحته، ومديح لمدحت باشا، للدستورية العثمانية، وتالياً ترحيب بجمعية الاتحاد والترقي بانقلابها على عبد الحميد[٢٣٢].

فليس، إذن، ثمة صلة مباشرة أو غير مباشرة بين العلمانية العربية والقومية العربية ذات الريادة المسيحية المزعومة، فلم تكن القومية العربية قد وُجدت بعد. وعندما وجدت فلم تكن قائمة على تصور علماني كما سنرى، ولا قامت على المثقفين المسيحيين إلا في بعض أطرافها ذات الارتباط الفرنسي، كدعوة نجيب عازروي إلى امبراطورية عربية من الفرات ودجلة إلى خليج السويس، التي بقيت دون أصداء[٢٣٣]. فلم تكن هناك صلة بين القومية العربية وبين العلمانية، ولا بينها وبين الطوائف على نحو ضروري. ولذلك فعندما تنقّل وفد هيئة الأمم في الشام عام ١٩١٩ مستمعاً إلى آراء الناس ومطالبهم، أجمعت الأكثرية على المطالبة بالاستقلال عدا الفئات المستتبعة مباشرة: أهل المذاهب الغربية من المسيحيين، والطائفة الجزائرية في دمشق ـ أي أحفاد الأمير عبد القادر ورجاله[٢٣٤].

ولم تكن إلا قلة من المسيحيين الشوام النازلين مصر ـ وذكرنا بعض من تردد بين الشام ومصر للتو ـ معادية للدولة العثمانية، أو ذات نزعة عروبية. فكان سليم تقلا، مؤسس الأهرام، وجريدته عموماً، عثمانية. كذلك كان خليل مطران وجرجي زيدان، على الأقل في الفترة الأولى لمجلة **الهلال**. وكذلك كان أمر المسلمين المصريين: عبد الله النديم وأحمد شوقي وحافظ ابراهيم وولي الدين يكن (القريب من جمعية الاتحاد والترقي)، وعلي يوسف ومصطفى كامل[٢٣٥]. أما محمد عبده، فكان يعتقد بعدم جواز خروج العرب على الدولة العثمانية مع جدارتهم بالاستقلال، وعارض محاولة كرومر عام ١٨٩٩ تعيين قاضٍ أكبر من مصر بدلاً من الأخذ بتعيين من السلطان[٢٣٦]، وحث أحمد لطفي السيد في نص يعود إلى عام ١٩١١ العرب على المشاركة الايجابية في الشؤون السياسية للدولة العثمانية حفاظاً على مقامهم في الدولة وعلى التآلف داخلها[٢٣٧]. وما انقطعت صلة مصر بالدولة العثمانية إلا عند اعلان الحماية البريطانية في بداية الحرب العالمية الأولى (في ٢٨/١٢/١٩١٤)، وخلع الخديوي عباس، وتولية الأمير حسين الذي لقب بالسلطان مكانه استكمالاً لمظاهر الانفصال عن

---

(٢٣٢) مثلاً: البستاني، عبرة وذكرى: **أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، ص ٣، ٦، ٨، ٩٠ ـ ٩٤، وغيرها. وقارن: سليم عنحوري، **سحر هاروت** (دمشق: المطبعة الحنفية، ١٣٠٢/١٨٨٥)، ص ٢٠٥. انظر أيضاً: كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، ص ١٣٠ ـ ١٣٥.

(٢٣٣) كوثراني، المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٢٣٤) العظمة، مرآة الشام: **تاريخ دمشق وأهلها**، ص ٢٥٤.

(٢٣٥) أنيس الخوري المقدسي، **العوامل الفعالة في الأدب العربي الحديث**، سلسلة العلوم الشرقية؛ الحلقة ١٥ (بيروت: الجامعة الاميركية، [د. ت.])، الحلقة ١: **في العوامل السياسية**، ص ٢ ـ ٩.

(٢٣٦) رضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ٥٧٦ ـ ٥٧٨، ٩١٣ ـ ٩١٤.

(٢٣٧) أحمد لطفي السيد، **المنتخبات**، إعداد اسماعيل مظهر (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٣٧)، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

الدولة العلية، وبعد ذلك أصدر مجلس الوزراء قراراً بإلغاء وظيفة قاضي القضاة التركي. ورغم ذلك كانت مظاهر العداء لبريطانيا والتعاطف مع العثمانيين كثيرة[٢٣٨]. ولئن اعتبر الوطنيون المصريون مثل مصطفى كامل الدولة العثمانية إطاراً يحمي مصر من استفراد الانكليز بها، وبذلك ما هو بين النزعة العثمانية والنعرة الإسلامية، إلا أن الأسس الفعلية لدعوتهم قامت على فصل الرابطة الوطنية عن الرابطة الدينية، وعلى اعتبار مختلف بالنسبة إلى الأتراك المصريين عن الاعتبار الذي أعطي للسلطنة العثمانية[٢٣٩].

أما ما أُخذ على أنه بدايات القومية العربية عند عبد الرحمن الكواكبي وغيره، فهو لم يكن في واقع الأمر إلا تخصيصاً للخلافة بالعروبة، كما سنرى، وحصراً لقيادة الدولة الإسلامية بالعرب المسلمين. فلم يكن هذا بالخطاب القومي، بل كان خطاباً دينياً. وكان الهدف من أم القرى إنقاذ الأمة الإسلامية من التواكل وعقيدة الجبر وفتن الجدل في العقائد والذهول عن سماحة الدين والمقابرية والشرك والتقليد وانعدام المساواة. وكان الحل المقترح قيام العرب ـ بحكم خصالهم من دين وعصبية وانفة وحرص على الأخلاق ـ بأود الأمة الإسلامية وقيادتها[٢٤٠]. وقد هوجمت فكرة الخلافة العربية منذ وقت مبكر من مصطفى كامل وغيره، باعتبار أنها دسيسة بريطانية[٢٤١]. ولم يكن هذا الأمر بجديد: إذ كان قد نوقش بجدية في فرنسا في منتصف القرن التاسع عشر إقامة خلافة عربية بقيادة الأمير عبد القادر الجزائري[٢٤٢]، وذلك في وقت كثرت فيه، كما رأينا، سيناريوهات تفتيت الدولة العثمانية. ولم يكن في مصر من عادى الدولة العثمانية في أوائل هذا القرن إلا المقطم والمقتطف الموالتين لبريطانيا، إضافة إلى بعض أصدقاء بلنْت Blunt. ولم يكن الوضع في الشام شديد الاختلاف. فلم يكن هناك لدى المسلمين أي أثر للنزعة الجنسية العربية عدا عصبية «الجنسية اللغوية»[٢٤٣]، الشبيهة بموقف المسيحيين المشار إليهم، ودون أن تتعدى هذه المجالات إلى أسس الحكم والسلطة وإلى الجنسية السياسية ودعوة الانفصال عن الترك[٢٤٤] ـ حسب عبارة السيد رشيد رضا ـ بل يبدو أن علماء ووجهاء الشام والعراق كانوا أكثر تعصباً للأتراك من الأتراك أنفسهم[٢٤٥]: فكانت المعارضة لعبد الحميد معارضة عثمانية جمعت

---

(٢٣٨) حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ١٠.

(٢٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠ ـ ٣٩، و ٧٥ ـ ٩٠.

(٢٤٠) الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، ص ٣١٨ ـ ٣١٩، و ٣٥٦ ـ ٣٥٨.

(٢٤١) حسين، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥، و ٣٩ ـ ٤٣.

(٢٤٢) Marcel Emérit, «La Crise syrienne et l'expansion économique française en 1860,» *Revue historique*, no.20 (1952), pp.211-232.

وقارن النظرة التبسيطية لهذا الأمر عند: رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، ص ٢٠٠.

(٢٤٣) رضا، المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧، وقارن: **ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها**، ص ٧٩.

(٢٤٤) رضا، المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ٢٠٠.

(٢٤٥) كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، ص ١٦١ ـ ١٦٢، و ١٦٧.

اتجاهات سياسية شتى لم يكن جامعها جامعاً علمانياً، بأي شكل من الأشكال، بل التأم فيها ليبراليون وإصلاحيون إسلاميون، بل قيل ان جمعية الإخاء العربي التي قامت في استنبول في عهد عبد الحميد أنشئت بإيعاز من الخليفة ليستعين بها على جمعية الإتحاد والترقي[٢٤٦]. فقام في معارضة عبد الحميد، إذن، من القوى ما كان علمانياً ديمقراطياً، وما كان إسلامياً إصلاحياً معادياً للاستبداد داعياً إلى الاجتهاد على طريقة الشيخ محمد عبده، وذلك في إطار سياسي عثماني عضده رفيق العظم ورشيد رضا كما سانده عبد الرحمن الشهبندر وشكري العسلي وغيرهما من أعضاء جمعية النهضة العربية، وكان الكلام المشترك جارياً على الأمة العثمانية، ولو جرى الكلام حول الشعب السوري ككيان لغوي واجتماعي داخلها، دون أن يكون كياناً قومياً بالمعنى الذي يستتبع إقامة دولة خاصة به[٢٤٧] ـ تماماً كما كان الأتراك الشباب المعارضون لعبد الحميد ذوي اتجاهات عثمانية ليبرالية أو إسلامية أو عاضدة لفكرة الخلافة. فما كان الكلام ممكناً عن الأمة العربية كوحدة سياسية، وما كان ممكناً نشوء جمعيات كالعربية الفتاة، الا بعد عام ١٩١٠ مع تسلّم طلعت باشا وزارة الداخلية، وما رافق ذلك من استبعاد الضبّاط العرب من المراكز الهامة، وتتريك أجهزة الدولة، وبدايات بروز النزعة القومية التركية البحتة. فقام حزب اللامركزية برئاسة رفيق العظم في القاهرة، والمنتدى الأدبي في استنبول، وجمعية الإصلاح في بيروت، وجمعية البصرة الإصلاحية، وكلها داعية إلى اللامركزية، واعتبار العربية اللغة الرسمية في الولايات المتحدة العربية، مع تأكيد الولاء للدولة العثمانية ـ الوطنية العثمانية ـ الذي أعيد في المؤتمر العربي الأول في باريس عام ١٩١٣ وقد جمع الجمعيات العربية على اختلاف اتجاهاتها[٢٤٨]. بل إن الكثير من الحركات العربية قامت على هوامش جمعية الاتحاد والترقي، فقد انضم إلى الجمعية عدد كبير من المثقفين العرب في الشام وفي العراق[٢٤٩]، والأرجح أن صفوتهم انضمت إليها ولو كان من العسير الجزم بالأسماء دون الرجوع إلى الوثائق العثمانية لعمل أصحابها على محوها من الذاكرة بعد الحرب العالمية الأولى[٢٥٠]. كان هذا الأمر طبيعياً، فقد انتمى الاتحاديون الأتراك والعرب إلى الفئة عينها التي

---

(٢٤٦) رضا، رحلات الامام محمد رشيد رضا، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٤٧) كوثراني، المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٧٢؛ الخالدي، جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، ص ٦٢، و

Commins, «Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914,» pp.410-412; Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.305-309 , and Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp.40-41.

(٢٤٨) ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها، ص ٧٩ ـ ١٠٢.

(٢٤٩) رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، ص ٢٠٢؛ الخالدي، جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، ص ٦٠، ونجدة فتحي صفوة، «المقدمة،» في: معروف الرصافي، الأعمال المجهولة، تحقيق نجدة فتحي صفوة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٨)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢٥٠) أما علاقة ساطع الحصري بالاتحاديين، وكان منهم، في أهم معقل لهم (مقدونية)، فهي معلومة وثيقة، وموثقة. انظر: تاتيانا تيخونوفا، ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي، ترجمة توفيق سلوم (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٧)، ص ٢١ ـ ٢٤.

أنتجتها ثقافة الدولة التنظيماتية، من ضباط ومحامين وغير ذلك. كما كان طبيعياً أن يفاوض قادة الاتحاد والترقي القياديين من المثقفين العرب كعبد الحميد الزهراوي بعد مؤتمر ١٩١٣، وأن يعينّوهم في مجلس الشيوخ في استنبول وأن يستجيبوا لطلباتهم الداعية للتربية العربية في الولايات العربية (إحداث المدارس السلطانية العربية) ولتوظيف العرب في المناصب الهامة، وإناطة إدارة الأوقاف بالسلطات المحلية، وأداء العرب الخدمة العسكرية في مواطنهم[٢٥١]. فكانت الثقافة السياسية لهؤلاء العرب ولنظرائهم الأتراك ثقافة واحدة قائمة على الدولة التنظيمية، وعلى فكرة المواطنة العثمانية ـ وقد أنصف اثنان من القوميين العرب، الواحد شامي والآخر عراقي، ممن نشأ في هذا الجو، التاريخ عندما اعترفا بالقدرة التي مثّلها الأتراك لهم في تمثّل فكرة الجامعة القومية وفي تلقّحهم بها[٢٥٢]. فكان الإطار العثماني ـ وليس العربي عامة ـ هو الجو الذي نشأ فيه تصور الاتحاديين وجل القوميين العرب آنذاك للعمل السياسي وإمكاناته وأطره واحداثياته.

كان من الطبيعي للممسكين بزمام السلطة في الدولة العثمانية النزوع نحو القومية التركية. فقد كان هناك أولاً التفتت الذي آلت إليه الدولة بدعوى القومية: اليونانية والأرمنية وغيرهما. ثم لا شك في أن الأتراك ـ أو بالأحرى المتركين بالثقافة وخدمة الدولة في القطاعين العسكري والمدني، نتاج استنبول ـ كانوا الفئة الأكثر تماسكاً وثقافة وصلة بإدارة الدولة، وما كان التتريك النسبي للتربية إلا محاولة لإنتاج كادر إداري لجهاز دولة آخذ في التوسع السريع. وكان هذا التتريك في كل الأحوال نسبياً، والصورة المتكونة لدينا عنه في الوطن العربي صورة مبالغ فيها إلى درجة كبيرة. كان تتريك الإدارة بدوره نتيجة لمتطلبات المزيد من المركزية، وخصوصاً في أوضاع الحرب العالمية الأولى التي اقتضت بطبيعة الحال مزيداً من السيطرة المباشرة، إضافة إلى هيئة قيادية متماسكة عن طريق تربية وتجربة مشتركة. والواقع أن الانفصالية العربية لم تعرف نمواً فعلياً قبل الحرب، ولا شك أنه من العناصر الأساسية في استثارتها كانت السياسة البريطانية. وكانت هذه الانفصالية العامل الحاسم في تحويل الوطنيين العثمانيين الأتراك إلى القومية التركية، إذ كانت الحركة الانفصالية العربية هي الامتداد الأقصى لسياسة «المسألة الشرقية» وادراجاً لها في عقر دار السلطنة. فاستصلح الاتحاديون خلال الحرب العالمية الأولى أحد المبادىء التقليدية الأساسية للدولة العثمانية ـ وهي استثناء الرعية من مجال السياسة ـ وتحولوا عن العثمانية الليبرالية إلى القومية السلطوية التركية التي كانت قد مهدت لها كتابات المفكر التركي الأول ضياء غوك آلب، الكردي الأصل الذي ارتبط بساطع الحصري برباط وثيق، واختلف معه حول هذا الأمر بالذات في مناقشات وسجالات علنية كانت من أهم السجالات الفكرية السياسية في فترة ما قبل الحرب العالمية

---

(٢٥١) **ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها**، ص ١١٩، وغيرها، والعظمة، **مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها**، ص ٢١٢.

(٢٥٢) عبد الرحمن الشهبندر، **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي** (القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم؛ مطبعة مصر، ١٩٣٦)، ص ٨، وسامي شوكة، **هذه أهدافنا: مجموعة محاضرات ومقالات وأحاديث قومية** (بغداد: وزارة المعارف؛ مجلة العالم الجديد، ١٩٣٩)، ص ٥٢ ـ ٥٣.

الأولى[٢٥٣]. فكان أن أحدثت الحرب العالمية الأولى في جهاز الدولة العثمانية نزوعاً طبيعياً نحو مواقع دفاعية تحافظ على تماسك الذات، فكانت النزعة التركية تخصيصاً للوطنية العثمانية، إذ اختصت العنصر التركي، أو بالأحرى المتترك تربية في كنف الدولة العثمانية وأجهزتها، والمسيطر على أكثر أجهزة الدولة تماسكاً وهي القوات المسلحة، بمهمة تمثيل مصالح الدولة العثمانية والدفاع عنها ضد القوى الأوروبية وضد الأعداء في الداخل، وأبرزهم القومية الأرمنية وعصيان أشراف مكّة على السلطة العثمانية، إضافة إلى محاولات زعزعة أمن مناطق محورية ـ والشام من أهمها. فكان ان صار تحوّل في الرؤية السياسية العثمانية إلى الملل والطوائف وكل الوحدات المتوسطة بين السلطة الدولانية والمواطن انعكس في تحويل هام في المفردات السياسية، إذ أخذت عبارة الملّة تطلق على مواطني الدولة، الذين أصبحوا ملة عثمانية، بينما أشير إلى الطوائف بعبارة الجماعة، والفئة الإثنيّة بعبارة العنصر[٢٥٤]. فنزع عن الملل طابعها الاستتباعي الذي آل إليها من قرون من التاريخ العثماني وقرن من التحصين الأوروبي، وانفتحت الديار التركية أمام تدخّل أكثر حيوية من الدولة بهدف نزع الخصوصيات الطائفية وإقامة المواطنة على أسس علمانية كاملة ودون امتيازات، مما مهّد لقيام الثورة الكمالية واستكمال التحرر الوطني التركي. وتتوّج هذا الأمر بنظام الاتحاديين الذي ألغى الامتيازات الاقتصادية والقانونية مع بداية الحرب العالمية الأولى، ثم بتنحية البرجوازية التجارية الأرمنية واليونانية المسيطرة على الاقتصاد العثماني، وتفضيل البرجوازية التجارية المسلمة التركية أو المتتركة عليها، مبدياً بذلك تفهماً لما أسلفناه من أن أثر القناصل والملل على التنظيمات وأهدافها كان إجهاض امكانية تحويل أعضاء الملل المسيحية إلى مواطنين في الدولة أسوة بغيرهم، وتقوقعهم في طوائف محمية، في وقت طبّق فيه مرام التنظيمات التحديثي على الأغلبية.

كان التنكيل ببعض الوطنيين العرب خلال الحرب العالمية الأولى، على قسوته، جزءًا من هذه العملية الدفاعية للدولة العثمانية. فليس من شك أن اعدام الوطنيين العرب في بيروت ودمشق (١٩١٦) ـ ومنهم عبد الحميد الزهراوي ـ لم يكن عملاً تعسفياً بالتمام، بل كانت هناك نشاطات محمومة معادية لدولة في حرب مع دول أخرى، وصلات شتى بسفارات أجنبية. وليس هناك ما يشير إلى وجود أكثر من عدد صغير من الناس في الشام ممن كان ناشطاً ضد الدولة العثمانية، بل يبدو أن السواد كان لا يزال على ولائه للدولة[٢٥٥]. فقد وازى تخصيص كيان الدولة بالجهاز المركزي ـ التركي أو المتترك حكماً ـ تخصيص الإسلام بالعروبة في خطاب سياسي انفصالي غير مؤيد لفكرة الجامعة الإسلامية، كما عند عبد الحميد الزهراوي

---

(٢٥٣) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.319-321, and 405-410, and Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, p.278.

(٢٥٤) Berkes, Ibid., pp.329-333, and Edib, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*, pp.192-193.

(٢٥٥) انظر: العظمة، مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١، و ٢٣٠.

وغيره[٢٥٦]. لم يكن الخطاب القومي العربي في فترة الحرب الأولى واضح المعالم منسّق المسار، بل كان منضوياً في الأساس حول فكرة الانفصال، دون أن يكون فيه اتجاه واضح. لم يبرز الفكر القومي العربي فعلاً إلا بعد الحرب وفي الدولتين الاستقلالية العراقية والانتدابية السورية. ومن العسير فصل الناحية الخطابية السفسطائية البحتة في الخطاب العروبي خلال الحرب الأولى عن الناحية المفهومية الايديولوجية بالمعنى التام، فجاءت الدعوة إلى الانفصال العربي قائمة على الاعتراض على الاستبداد والتفرد من جهة، ونقد الاتحاديين باعتبار ازدرائهم الاسلام وتقديمهم السياسة على الشريعة وعلمانيتهم، إضافة إلى خطاب مناقبي يخص الشريف حسين، حتى في الكتابات التي ألّفها المسيحيون[٢٥٧]. فجاء الخطاب السياسي للانفصاليين في واقع الأمر خطاباً إسلامياً، على شاكلة أم القرى للكواكبي. وكالكواكبي، فإن أشراف مكّة كانوا على أتم الاستعداد لقبول دعم ـ وحتى بعض أفكار ـ بلنت وكيتشنر Kitchner وسايكس Sykes المتعلقة بالانفصال وإقامة خلافة عربية[٢٥٨]. وعلى الرغم من عدم ثقة رشيد رضا بالبريطانيين، إلاأنه اتفق مع الشريف حسين عام ١٩١٦ على جملة من الأمور ومنها تسلّمه الدعم المالي السنوي من شريف مكة[٢٥٩]، إذ كان قد انقلب على الاتحاديين بعد أن رفضوا عرضه لهم في استنبول عام ١٩٠٨ بإنشاء دار للدعوة والإرشاد فيها[٢٦٠]. فأين العلمانية من القومية العربية المضادة للأتراك العثمانيين، عندما يقول بيان الشريف حسين عند إعلانه الانفصال[٢٦١] إن الاتحاديين أخلّوا بـ «الرابطة الوحيدة بين السلطنة السنية العثمانية وجميع مسلمي المعمورة، ألا وهي التمسك بالكتاب والسنّة»، فسمحوا للجنود المرابطين في مكة بالافطار في رمضان، وسمحوا بالمساواة بين الرجل والمرأة في الميراث (وهذا لم يكن صحيحاً)؟ ومن ثم فقد أعلن الشريف حسين ان غاية انفصاله عن الدولة العثمانية «نصرة دين الإسلام» و «السعي لإعلاء شأن المسلمين» على أساس من الشرع «الذي لا يكون لنا مرجع سواه، ولا مستند غيره، في جميع الأحكام وأصول القضاء وفروعه، مع استعداد لقبول كل ما ينطبق على أصول الدين ويلائم شعائره من أنواع فنون الترقي الحديث وأسباب النهضة الصحيحة». لم يأتِ بيان الشريف حسين على ذكر العروبة، بل أعلن أن عصيانه على الدولة واجب ديني، وأعلن السيد رشيد رضا عند مبايعة الحسين ملكاً في ١٩١٦/١٠/٦ في خطاب موجه إلى المسلمين، أن الإسلام دين حكمة عربي[٢٦٢]. ثم عاد رضا وأكد ضرورة القرشية للخلافة في معرض دعوته لشرفاء مكة[٢٦٣]، دون أن يمنعه ذلك في

---

(٢٥٦) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ٢٨٠.

(٢٥٧) مثلاً: مؤلف مغفل الاسم للعام ١٩١٦ (وكان مؤلفه أسعد داغر): ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها، ص ٢١٢ ـ ٢٢٨، ٢٦٩ ـ ٢٧٠، وغيرها. قارن: رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٦.

(٢٥٨) Martin S. Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congress* (New York: Columbia University Press, 1986), p.80.

(٢٥٩) المصدر نفسه، ص ٨١، وأرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢٦٠) أرسلان، المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٢٦١) النص في: ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٩.

(٢٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

(٢٦٣) رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، ص ٢٠٣.

فترة لاحقة، تحولت فيها ولاءاته السياسية إلى الوهابيين المنتصرين في الحجاز، من الهجوم العارم على الهاشميين لموالاتهم الانكليز في الحرب الأولى ومناصرتهم اياهم على الدولة العثمانية وتمكينهم من البلدان العربية(٢٦٤). فكان أن تضافرت الحرب والموقع الدفاعي والحصري للاتحاديين فيها - ونشاط بريطانيا في جزيرة العرب على القضاء على إمكانية وجود خيار عربي واستقلالي، فما كان الاستقلال إلا عملاً حربياً، تحت حماية بريطانيا وفرنسا، وبالرعاية العسكرية لجيش بريطانيا ومخابراتها بقيادة الكولونيل لورنس.

بذلك قامت الحملة المدعوة بالثورة العربية الكبرى، وما زالت أعداد المشاركين فيها من عرب الشام والعراق غير معلومة، وليست معروفة الظروف التي أدت بهم إلى ترك الجيش العثماني والانضمام إلى العصيان الحجازي وحملة لورنس، خصوصاً أن أكثرهم كانت تربطه الروابط المهنية والسياسية والفكرية بالضباط الاتحاديين أكثر بكثير من روابطهم مع عربان الحجاز وضباط المخابرات البريطانية(٢٦٥). كانت الثورة العربية الكبرى عصياناً مليّاً في أساسه ومآله الأخير. كانت عصياناً بدعوى دينية، وكان العصيان مليًّا بالمعنى الذي أعطته القوى الأوروبية للملل العثمانية؛ أي أنها كانت حركة عربية، دون أن تكون حركة قومية عربية، ولا شك أن السذاجة السياسية طبعت كثيراً من المشاركين فيها، إضافة إلى خبث بريطانيا وسوء نياتها، والطموحات العشائرية المحدودة للهاشميين واستبعاد المسيحيين الشاميين منها(٢٦٦). ولم تكن فكرة الدولة الملّية الطائفية إبان الحرب العالمية الأولى وعقبها بضاعة سياسية انكليزية فقط، بل ساهمت ديماغوجية الاتحاديين في جعلها ميداناً لإدارة الصراع السياسي والإسلامي. فكان أن صدرت خمس فتاوى عن استنبول داعية إلى الجهاد عام ١٩١٤، وأسس الاتحاديون جهاز دعوة لنشر التنازع الديني، بل كان بيان جمال باشا إلى المصريين يتضمن الحث على العصيان ضد بريطانيا وتلبية دعوة الخليفة إلى الجهاد. ولئن لعب الانكليز على الوتر نفسه وانطلاقاً من مكة وشرفائها، فقد استدرّت السلطات الفرنسية فتاوى من جل علماء المغرب الأقصى وشرفائه، ومن سلطانه، إضافة إلى مشايخ الطرق ومفتيي الجزائر، تتهجم على الفتوى العثمانية وتؤيد فرنسا في الحرب، على أساس أن العثمانيين ليسوا في مصلحة المسلمين، فضلاً عن فساد خلافتهم، ولأنهم ليسوا بقرشيين(٢٦٧). ولكن في الوقت نفسه، عمل الاتحاديون على الحد من السلطة الدينية في شؤون الدولة، فنفّذت عام ١٩١٦ جملة من الاصلاحات التي كان قد اقترحها ضياء غوك آلب، وأهمها إخراج شيخ الإسلام من الوزارة، ووضع المحاكم الشرعية تحت وصاية وزارة العدل بدلاً من شيخ الإسلام، وإعادة تنظيم الأوقاف بعد نزع سيطرة شيخ الإسلام عليها ووضعها تحت وصاية وزارة خاصة

---

(٢٦٤) محمد رشيد رضا، الوهابيون والحجاز، أو نجد وحجاز (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٤هـ)، ص ٢٠ - ٢٣، وغيرها.

(٢٦٥) قارن ملاحظات: العظمة، مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها، ص ٢٢٠، و٢٣١.

(٢٦٦) قارن ملاحظات: رضا، رحلات الإمام محمد رشيد رضا، ص ٢٥٥.

(٢٦٧) Mission scientifique du Maroc, «Les Musulmans français et la guerre,» *Revue du monde musulman*, vol.8, no.29 (decembre 1914), pp.343-557.

مستحدثة، إضافة إلى تحويل المرجعية الإدارية للمدارس الدينية من شيخ الإسلام إلى وزارة التربية[٢٦٨]. فمهّدوا بذلك الطريق أمام التوجيه النهائي للسلطة القضائية، والقضاء على ازدواجية السلطة التربوية، فاصلين بين الخلافة (وشيخ الإسلام معها) وبين السلطة التنفيذية. وأصبحت الدبلوماسية الإسلامية تحت سيطرة مصطفى كمال الذي يبدو أنه كان الباعث على تأسيس جمعية الموحدين عام ١٩١٩ مكرّسة للدعوة إلى خلافة مستقلة عن السيطرة الأجنبية[٢٦٩]، بعد أن كان قد برز على رأس حركة القوميين الأتراك الناتجة من سقوط الامبراطورية العثمانية في ١٩١٨/١٠/٣٠. كان مصطفى كمال قد قاد المقاومة البطولية للجيش التركي دفاعاً عن استنبول في غاليبولي ضد قوات الحلفاء (الجيش والبحرية البريطانيين أساساً) عام ١٩١٥، وبرز قائداً وحيداً للدفاع التركي عن محاولة بريطانيا وفرنسا توسيع الدولة اليونانية وتنفيذ مشروع الدولة الأرمنية على حساب الأرض التركية الأناضولية تنفيذاً لبنود معاهدة سيفر، إذ قام بجمع ما تبقّى من الجيوش العثمانية ودحر الهجوم اليوناني الذي قام بمؤازرة الحلفاء، على غربي الأناضول انطلاقاً من أزمير (١٩٢١ - ١٩٢٢)، كما جابه بنجاح محاولات الجيش الفرنسي الزاحف من سوريا انشاء مناطق أرمنية في كيليكيا.

وعندما احتلت بريطانيا استنبول في آذار ١٩٢٠، انتقل مصطفى كمال ومؤيدوه إلى أنقرة التي أعلنت عاصمة مؤقتة ومقراً للجمعية الوطنية (التي تأسست في ١٩٢٠/٤/٢٣). هذا، بينما رَفضت بريطانيا الاعتراف بالحكومة الوطنية في أنقرة، ونشط الخليفة وشيخ الإسلام، برعاية بريطانيا التي استعادت الخلافة بضاعة سياسية لها، في التحريض على انتفاضات أناضولية ضد الحكومة الوطنية، وأفتى بإهدار دم مصطفى كمال في منشورات ألقت بها الطائرات اليونانية، ثم خفضت رتبته من لواء إلى رائد في مسلسل عبثي مضحك مبكٍ. أما مفتي أنقرة، فأصدر فتوى تدعو إلى تحرير الخليفة من الحجر الذي فرضته عليه بريطانيا. فما كان من الخليفة إلا أن وضع نفسه تحت حماية بريطانيا وغادر استنبول على متن سفينة حربية تابعة للبحرية البريطانية في ١٩٢٢/١١/١٧، جاعلاً من هذا الموقع العائم نقطة المرجع لمسلمي العالم. وكان رد الجمعية الوطنية على ذلك حث مجلس الشريعة على خلعه وتنصيب عبد الحميد مكانه بفتوى كانت آخر فتوى تصدر في تركيا، مقابل تعهّد خطي من الخليفة عبد الحميد باعترافه بسيادة الجمعية الوطنية وبتنازله عن السلطنة واقتصاره على السلطة الروحية[٢٧٠]. وانتهى الأمر، كما هو معلوم، بإعلان الجمعية الوطنية الجمهورية منتصف ليل ٢٩ - ١٩٢٣/١٠/٣٠ وانتخاب مصطفى كمال رئيساً لها، ثم إلغاء الخلافة في ١٩٢٤/٣/٣ وطرد الأسرة العثمانية في تركيا وإلغاء هيئة الأوقاف والشريعة. فانقذت تركيا من مخططات هدفت إلى تفتيتها وإضعافها وإلحاق تاريخها بمصير المشرق العربي الذي كانت فكرة الدولة

---

(٢٦٨) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.415-416, and Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924* (Leiden: Brill, 1985), pp.39-40.

(٢٦٩) Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congress*,, pp.74-75.

(٢٧٠) Edib, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*, p.201.

الإسلامية علماً على تبعية حركته السياسية للسياسة البريطانية، تلك الحركة التي كانت الفقاعة الأخيرة فيها مبايعة الشريف حسين خليفة في شرق الأردن بعد إلغاء الخلافة العثمانية بأيام، واحتذائه مخطط أم القرى بإنشاء مجلس شورى الخلافة من ٣١ عضواً: ١٦ من الحجازيين، ٣ من الهنود، ٣ من السودانيين، ٢ من بخارى، ٢ من جاوه، وواحد من كل من المغرب والشام وتركيا وأفغانستان وداغستان(٢٧١). والمعلوم أن الخليفة حسين بن علي تنازل عن موقعه لابنه علي في تشرين الأول من العام نفسه، وان علي بن الحسين تنازل عن الخلافة، وما كانت أيام إلا واحتلت القوات السعودية مكة، دون معارضة من بريطانيا.

لم يكن إلغاء الخلافة وما ترتب عليها في النهاية من دولة علمانية في تركيا أمراً مر دون تعرجات، بل كان نتيجة نضال سياسي راجعنا للتو مكوناً أساسياً فيه هو المكون الوطني. كانت الجمعية التأسيسية تموج بالاختلافات، وكانت فيها قوى واتجاهات سياسية وايديولوجية شتى، حتى أنها أصدرت قراراً بمنع المشروبات الروحية ولعب الورق والطاولة عام ١٩٢٠. وكان في الجمعية طائفة من الإسلاميين الذين عارضوا إعلان الجمهورية باعتبارها مفهوماً ملحداً وشيوعياً، كما نص دستورها على اعتبار الاسلام ديناً للدولة(٢٧٢). ومهدت لإلغاء السلطنة (وكانت قد ألغيت مع إعلان الجمهورية وقبل إلغاء الخلافة) بنص فقهي وضعه علماء أنقرة والأناضول يستخدم الأساليب الاحتجاجية الإسلامية التقليدية للتدليل على أن الخلافة ليست إلا نوعاً من الوكالة الشرعية عن الأمة، فلا تورث ولا ينخلع بموت صاحبها وكلاء الدولة، ولا تسوّغ ملكية الأراضي أو هبتها، كما دللت على أن تنصيب الإمام لا يكون إلا للمصلحة العامة، وان هذه المصلحة يمكنها التمام والاكتمال بتأسيس حكومة، وبيّنت أخيراً أن الخلافة بعد عهد الخلفاء الراشدين ما كانت إلا سلطنة مذمومة وحكومة مردودة شرعاً، ولا مجال للتردد في تقييد حقوقها وواجباتها، مما جعل من الممكن تفويض واجبات الخلافة وحقوقها إلى فرد واحد أو مجلس أمة، فجاز، إذن، فصل السلطنة - أي السلطة الدنيوية - عن الخلافة(٢٧٣). استصلحت الجمعية الوطنية التي فوضت العلماء كتابة هذا النص، إذن، تراث الإصلاحية الإسلامية الذي سيناقش في الفصل القادم كمرحلة انتقالية بين الخطاب التراثي في الحكم والخطاب الحديث الذي تم تحويله إلى حقائق سياسية وايديولوجية ملموسة بإلغاء الخلافة التي استنفدت نفسها كلياً بانضمامها إلى أعداء الوطن ولكونها علامة على النظام المللي الذي كان من ثوابت السياسات الأوروبية - وخصوصاً البريطانية - لمدة قرن.

وجاء بعد إلغاء الخلافة سلسلة من القوانين التي أصبحت علماً على تركيا الحديثة. استندت هذه القوانين إلى ثلاثة أرباع قرن في توسيع نطاق سلطة الدولة على القانون والتربية والمجتمع، وشكلت غلبة الدور السياسي للدولة على الأدوار الأخرى التي كبحت امكانات

---

(٢٧١) Kramer, Ibid., pp.83-84.

(٢٧٢) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.448, and 456-457.

(٢٧٣) الخلافة وسلطة الأمة، ترجمة عبد الغني سني بك (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٢٤)، ص ٤ - ٦، ١٦ - ١٧، ٢٨ - ٢٩، ٣٦ - ٣٧، ٣٩ - ٤١، و٥١ - ٥٥.

تحقيقها الشمول الذي استتبعته المفاهيم السياسية للقرن التاسع عشر، التي ناقشناها في هذا الفصل، فجاءت الدولة الكمالية تحققاً للدولة الحديثة المستقلة التي حاول العثمانيون إقامتها على امتداد القرن التاسع عشر في مواجهة مقاومة أوروبية صلدة (التي حاول عبد الحميد على وجه التحديد تحقيقها بأساليب لم تعد ملائمة للعصر). فألغيت وزارات الأوقاف والشريعة، وأغلقت المدارس الدينية بتوحيد نظام التعليم، وألغيت الأحكام الشرعية في كل المجالات بتوحيد التشريع والقضاء، ولو لم تلغَ عقود النكاح الإسلامية، التي بقيت ممكنة بعد إتمام عقد الزواج المدني لمن أراد. وألغي حق الرجل في الطلاق الذي أنيط بالمحاكم وتبعاً لاسس قانونية حضارية، كما ألغي تعدد الزوجات، ولو لم يُسمح للنساء بالانتخاب إلا عام ١٩٣٤. ثم مُنعت الطرق الصوفية وكل التجمعات القائمة على أسس دينية أو طائفية، ومُنعت الدعاية ضد العلمانية عام ١٩٢٦، وأصبح الدستور علمانياً عام ١٩٢٨، ولو لم ينصّ على علمانية الدولة إلّا عام ١٩٣٧. ثم فُرض على المدرسات والطالبات السفور، وألزمت زوجات موظفي الدولة بحضور الاحتفالات الرسمية مع أزواجهن سافرات، في عملية مثاقفة بعقوبية سريعة، تضمنت أيضاً المنع من لبس العمائم وغيرها من «الثياب الغربية».

ثم استكملت إجراءات إنشاء أسس المجتمع الحديث بالانفصال بالغ الحدة عن أي صلة مع العرب الذين ارتبطوا في أعين الوطنيين الأتراك بنظام بائد هو الخلافة من جهة، وبالفئة التي طعنت الدولة العثمانية من الخلف خلال الحرب العالمية الأولى من جهة أخرى. فترجم القرآن إلى التركية عام ١٩٢٣ بعد معارضة بالغة الضراوة[٢٧٤]، وألزم المؤذنون بالأذان بالتركية من عام ١٩٣١. ثم أخذ عام ١٩٢٨ بالأبجدية اللاتينية بدل العربية التي مُنع استعمالها[٢٧٥]. اندرج هذا الأمر أيضاً في الحاجة إلى خلق تميز عن الماضي استطاع بموجبه الأتراك أن يتكونوا كأمة. فقد رأينا أن الأمم ليست خالدة بل تقوم مع الدولة القومية، وكجميع الأمم في طور التكون السياسي، استتبع ذلك خلق أساطير تاريخية. ولئن لم يكن التيار الطوراني قوياً في تركيا - بل كان ذا منشأ آسيوي أوسط - إلا أن مصطفى كمال أيّد موضوعتين «تاريخيتين»، هما اختراع الأتراك (في دوريهم السومري والحثّي المزعومين) الكتابة، وابتكارهم الكلام والكلمة المنطوقة[٢٧٦]. كما استتبع تحقيق التكون القومي أمراً وحشياً وسم كل القوميات البلقانية، وهو «تبادل السكان»: فطُرد من تركيا إلى اليونان بعد حرب ١٩٢١ - ١٩٢٢ بين ١,٣ و ١,٥ مليون يوناني ممن سكن الأناضول منذ أكثر من ألفي عام، بينما طُرد من اليونان إلى تركيا ٤٠٠,٠٠٠ تركي. واتّبعت الدولة سياسة تتريك بالغة النشاط لغير

---

(٢٧٤) لحجج المخالفين، وأكثرها يدور حول فصل الأتراك لأنفسهم عن الإسلام، انظر: مصطفى صبري، مسألة ترجمة القرآن (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥١).

(٢٧٥) كان قد سبق لأحد أبرز مفكري عصر التنظيمات، وهو طاهر منيف (١٨٣٠ - ١٩١٠) ان دعا عام ١٨٦٢ إلى إلغاء استخدام الأبجدية العربية بدعوى كونها عائقاً أمام التعلم ومسؤوليتها بالتالي عن الأمية:

Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p.195.

(٢٧٦) Dankwart A. Rustow, «Politics and Islam in Turkey, 1920-1955,» in: Richard Nelson Frye, ed., *Islam and the West* (Gravenhage: Mouton, 1957), pp.81-82.

الأتراك لغة من السكان الريفيين (كان سكان المدن قد تتركوا لغوياً، على الرغم من احتفاظ الكثير منهم بلغاتهم الأصلية، كالعربية أو اليونانية): العرب والأكراد والتركمان وغيرهم. واعتباراً من عام ١٩٣٤، لقّب مصطفى كمال «أتاتورك»، أي أبا الأتراك.

كانت الكمالية تعبيراً عن انتصار سياسي داخلي، استتبع تحولات اجتماعية وفكرية أساسية، للفئة المثقفة الجديدة التي أنتجتها الدولة التنظيماتية العثمانية: فكان جل أعضاء جمعية الاتحاد والترقي الفاعلين ـ وكان ذلك الجو الذي نشأ فيه مصطفى كمال ومؤيدوه ـ ممن لم يرتبط بالدولة إلا برابط الثقافة السياسية الدولانية، دون الانخراط في العمليات الاجتماعية التي عطلت من مسيرة التنظيمات واعاقتها: ضباط الجيش، الأطباء، والمدرسين، خصوصاً أتراك الأطراف الذين نشأوا في المركز (أي في حضن الدولة ومؤسساتها التربوية)، وجلبوا معهم القومية النامية في الأطراف، خصوصاً البلقانية منها، وهذا ما يعلل أهمية مدينة سالونيكا حيث نشط الاتحاديون (ومصطفى كمال وساطع الحصري) نشاطاً بالغاً. وكان مع هؤلاء أتراك المركز الذين اختاروا حداثة الدولة على الارتباط الاجتماعي المعطل لها، وغير الأتراك المتتركين بفعل الدولة وتربيتها. فكان ان تحوّل أولئك كلهم إلى مركز فرض على ما أصبح في ما بعد يُعرف بالشعب التركي الخروج من زمانية استتباعية كانت ستقضي على كيانه، إذ كانت قائمة بموجب توازن القوى الدولي لفترة الحرب وما بعد الحرب الأولى، والاندراج في زمانية استقلالية على الرغم من مشيئة القوى الأوروبية، والدخول في الحداثة الاجتماعية والفكرية من هذا الباب، وفي انقطاع أكيد مع القوى الاجتماعية والفكرية والايديولوجية التي أدت إلى الهزيمة، وإلى التفتت الذي كان أبرزه كسر الجبهة الجنوبية عن طريق تعاون الهاشميين والانكليز. فكان ان ساعدت الهامشية النسبية لكثير من الاتحاديين فاعليتهم الثورية وقابليتهم الانقلابيّة، شأنهم شأن أكثر القوى الطليعية في التاريخ. وكان الفصل بين الثورة الكمالية والعصيان الهاشمي فرقاً بين القطع مع الدولة المليّة الذي استُكمل بالعلمنة التامة للدولة، والسلوك بموجب المنطق العالمي لهذه الملية، والتوجه نحو نظام كولونيالي رعى نشوء فكر قومي عربي علماني، دون أن تتمكن الدولة العربية الاستقلالية، الليبرالية أو الاشتراكية، من تنفيذه إلى القدر الذي يكفي لقطع الصلة مع القرون الخالية بالمللية والاستتباع: استتباع الطوائف، والملل، والعشائر، مما يتعارض والأسس الاجتماعية للديمقراطية والرقي والتقدم. ولعل من أفضل الشهود على أهمية القدوة الكمالية وفحواها التاريخي الممكن الذي ما زلنا معشر العرب هاربين منه، تأبين أحد كبار إسلاميي هذا القرن مصطفى كمال، في نص واضح الرؤية التاريخية منصف الروحية ولو صيغ بلغة ومفردات قد لا تكون مستساغة اليوم. فكتب الشيخ عبد الحميد بن باديس في **الشهاب** بتاريخ ١٩٣٨/١١/٤ عند وفاة مصطفى كمال ما يلي:

«في السابع عشر من رمضان المعظم ختمت أنفاس أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث، وعبقري من أعظم عباقرة الشرق، الذين يطلعون على العالم في مختلف الأحقاب فيحوّلون مجرى التاريخ ويخلقونه خلقاً جديداً. ذلك هو مصطفى كمال، بطل غاليبولي في الدردنيل وبطل سقاريا في الأناضول وباعث تركيا من شبه الموت إلى حيث هي اليوم من الغنى والعز والسمو. وإذا قلنا بطل غاليبولي، فقد قلنا قاهر الانكليز، أعظم دولة بحرية الذي هزمها في الحرب الكبرى بشر هزيمة لم تعرفها في تاريخها الطويل. وإذا قلنا

بطل سقاريا، قلنا قاهر الانكليز وحلفائهم من يونان وطليان وافرنسيين بعد الحرب الكبرى ومُجليهم عن أرض تركيا بعد احتلال عاصمتها والتهام أطرافها وشواطئها. وإذا قلنا باعث تركيا، فقد قلنا باعث الشرق الإسلامي كله. فمنزلة تركيا التي تبوأتها من قلب العالم الإسلامي في قرون عديدة هي منزلتها، فلا عجب أن يكون بعثه مرتبطاً ببعثها. لقد كانت تركيا قبل الحرب الكبرى هي جبهة صراع الشرق إزاء هجمة الغرب ومرمى قذائف الشره الاستعماري والتعصب النصراني من دول الغرب. فلما انتهت الحرب وخرجت تركيا منها مهشمة مفككة تناولت الدول الغربية أمم الشرق الإسلامي تمتلكها تحت أسماء استعمارية ملطّفة، واحتلت تركيا نفسها واحتلت عاصمة الخلافة وأصبح الخليفة طوع يدها وتحت تصرفها... لكن كمالاً الذي جمع تلك الفلول المبعثرة فالتفّ به اخوانه من أبناء تركيا البررة، ونفخ من روحه في أرض الأناضول حيث الأرومة التركية الكريمة وغيل ذلك الشعب النبيل وقاوم ذلك الخليفة الأسير وحكومته المتداعية وشيوخه الدجالين من الداخل، وقهر دول الغرب وفي مقدمتها انكلترا من الخارج». ثم أضاف ابن باديس، في اشارة إلى معرفة واقعية بالتاريخ وبالأحوال في تركيا، ان موقف مصطفى كمال من الإسلام جاء نتيجة لحال الخليفة وشيخ الإسلام، بل و«الأمم الإسلامية التي كانت تعدّ السلطان العثماني خليفة لها... فانتقضوا عليه ثم كانوا في صف أعدائهم وأعدائه، ومنها من جاءت من [الأصحّ: مع] مستعبديها حاملة السلاح»، فثار مصطفى كمال على المسلمين «وقال للأمم الإسلامية عليكم أنفسكم وعلى نفسي، لا خير في الاتصال بكم ما دمتم على ما أنتم عليه، فكونوا أنفسكم ثم تعالوا نتعاهد ونتعاون كما نتعاهد وتتعاون الأمم ذوات السيادة. أما الإسلام فقد ترجم القرآن لأمته التركية بلغتها لتأخذ الإسلام من معدنه، وتستقيه من نبعه، ومكّنها من إقامة شعائره، فكانت مظاهر الإسلام في مساجده، و مواسمه تتزايد في الظهور عاماً بعد عام حتى كان المظهر الإسلامي العظيم يوم دفنه والصلاة عليه»[277]. لم يلغ أتاتورك الدين، بل فصله عن الحياة العامة، وأتاح لشعائره القيام، وضرب من رام التوسل به للسياسة والسلطة، ولإقامة سلطات ثقافية واجتماعية تنتقص من سيادة الدولة وتعمل على تآكلها، فكان في إبعاد الخلافة ومتعلقاتها ـ المؤسسة الدينية ـ عن مجال التشريع عصرنة له في زمان لا يحتمل الغيب والمفاهيم اللاتاريخية في القانون، خصوصاً في عصر سريع التحول، جديد الوجهة التاريخية. وكان في إبعاد هذه المؤسسة عن مجال التربية والثقافة مجاراة لهذه الوجهة التي لا تحتمل الدين وغيبياته أسساً مقبولة للمعرفة ولا للعلم. فكان ان جاءت العلمانية الكمالية انخراطاً تاماً في الزمانية العالمية بما لا يتيح للغرب الامبريالي الاستمرار في المحافظة على تفوقه الثقافي بتثبيته الأطراف على تخلّفها الثقافي والفكري والعلمي، بل والأخلاقي. وجاءت الكمالية وعلمانيتها في لحظة تاريخية نادرة، نجحت فيها في الاختبار الوطني والعسكري واستطاعت الانخراط في الكونية في وقت سبق استقرار النظام الكولونيالي الجديد الذي تلا الحرب العالمية الأولى، والذي كان فاعلاً في الوطن العربي الذي فاته قطار تلك اللحظة، بما يوافق متطلبات التفوق الشامل ـ الاقتصادي والسياسي، والفكري والثقافي ـ بغياب الاستقلال السياسي، والعلمانية في شؤون المجتمع والثقافة. وسنرى في الفصول التالية كيف أتيحت الفرصة للمؤسسة الدينية، بمؤازرة سياسية، أن تكبح التوجه العالمي لمجتمعاتنا، وأن تنجح إلى حد كبير في إجهاض مشروعنا التحديثي الحضاري الكوني الباعث على النهضة، بل أن تحاول الانقضاض عليه في تركيا نفسها.

---

(٢٧٧) عبد الحميد بن باديس، كتاب آثار ابن باديس، إعداد عمار الطالبي (الجزائر: دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر، [د.ت.])، ج ٤، ص ١٣٠ ـ ١٣٣.

الفصل الثالث

تحوّلات الفكر والتسوية الممتنعة



عاينا في الفصل السابق الثقافة الجديدة ـ أو المثاقفة الكونية ـ التي داهمت الوطن العربي والديار العثمانية بعامة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فرأينا كيف جاءت تحولات نظم التربية والقانون، وبوادر التفتح على إمكانية التحول السياسي، إضافة إلى تحولات الحياة الاجتماعية في مظاهرها الأكثر وضوحاً، كالزي ونمط السكن والمواصلات والعمل ووجود الأجانب، لتُحدث شروخاً أساسية في البنى الثقافية والعقلية القديمة، ولتؤدي إلى وعود بالرقي لم يتم لها كامل التحقق، بل ظلت متفاوتة الاكتمال والانتشار جغرافياً واجتماعياً. وكان ذلك بسبب قصور امكاناتها الذاتية المادية وغيرها، والضغوط الأجنبية، فضلاً عن المقاومة من الفئات المحافظة النافلة المدافعة باستماتة عن مواقعها السابقة، كالمؤسسة الدينية.

قامت دولة التنظيمات دولة انتقالية، فلا كانت تامة العصرنة ولا كانت استمراراً لما سبقها، بل قامت في ظروف انقطاع أكيد مع ماضيها: انقطاع اقتصادي أتت به الرأسمالية العالمية التي حددت التخلف والتبعية نمطاً لمعاصرة اقتصادات هذه الدولة، وانقطاع اجتماعي ترتّب على فوات بنى إنتاجية مدينية وريفية قضت عليها التحولات الاقتصادية في القرن التاسع عشر، ولو لم يتم استيعابها في إعادة تشكيل بنى اجتماعية جديدة، وانعطافات ثقافية تمثلت بأوضح أشكالها في انزواء الثقافة الدينية ـ على اتساعها المستمرّ ـ على هوامش الثقافة الرسمية التي تأسست على الثقافة والعلوم الأوروبية التي كانت المدارس والمطبوعات الدورية مستودعها وجهاز توزيعها، والتي جعلت رعاية الدولة لها من منطوقاتها أقوالاً مُلزمة، فضلاً عن ارتباطها البيّن بمصادر بالغة الوضوح للامتياز والمقدرة، أي بأوروبا. قامت هذه الثقافة الجديدة في تضاعيف الدراسة التقنية، وكانت بنت زمانها، القرن التاسع عشر، فجاءت وضعية، تفاؤلية، نفعية، مناسبة للبيروقراطية الجديدة التي قامت بموجبها وأخذت ببعض مفاهيمها في اصلاحاتها القانونية والسياسية أخذاً عملياً، دون أن يتكامل ذلك في إطار

ايديولوجي واضح المعالم يمكن أن نطلق عليه عبارة «الإيديولوجيا التنظيماتية». فجاءت هذه الأفكار في سياق محاولة بناء العقلانية الإدارية دون أن تكون قائمة على أسس نظرية، سياسية أو اجتماعية واضحة. في المقابل، استمرت مع هذه العقلانية الإدارية الجديدة عادات تسلطية للدولة جعلت من بعض الأفكار الوضعية ـ كالهندسة الاجتماعية ـ أفكاراً بالغة الجاذبية لكبار الموظفين، إذ هي تفيد السيطرة المركزية التامة على التحول في مجتمع لا طاقة خاصة به. بل كانت الوضعية والسان ـ سيمونية البالغة الأثر في التنظيمات والنظم المصرية الجديدة، من الاتجاهات التي تبنت الهندسة الاجتماعية فيها نهجاً لتحويل المجتمع، ورأتا فيها السبيل لإعادة ترتيب المجتمعات المضطربة، اضطراباً تسببه الثورة في أوروبا(١) أو يسببه «الشرق» في الشرق.

كانت هذه الأفكار الجديدة من الإلزام لدرجة أنها أصبحت معيار قبول المفاهيم القديمة أو نبذها، بل أصبحت السلطة الثقافية والعقلية الجديدة تقابل السلطة المعرفية التي كانت للدين. حتى أن الإسلام اضطر، كما سنرى، إلى الخضوع لتحوّل هام في سبيل استيعاب هذه السلطة الجديدة الناسخة في الواقع التاريخي والعقلي لسلطة نصوصه وتراثه، بينما لجأت المرجعية الإسلامية، في الآن نفسه، إلى «الأفكار الفرنسية» لصياغة مفاهيمها السياسية المحررة لأصحابها من سلطة المراتب البيروقراطية العليا.

من هنا كانت حركة العثمانيين الشباب، وشكلها العربي: الإصلاحية الإسلامية. ولكن الصياغة التحديثية للمرجعية الرمزية الإسلامية لم تكن الوحيدة بين الصياغات النظرية المتكاملة لعصر التنظيمات، فقد قام في الفترة نفسها تيار علماني صاف يأخذ من العلمانية الضمنية لدولة التنظيمات مشروع انخراطها في الكونية صواناً لتنظير مطابق للأوضاع التاريخية التي أدت إليه دون انزياحات زمنية ودون الشعور بضرورة الارتهان لأوزار الماضي الغيبي المستمر في الحاضر، ولو كان هذا الارتهان رمزياً أو موهماً بالرمزية. كان إدراك العلمانيين عصرهم إدراكاً مطابقاً لوقائع العصر ووجهته التاريخية العامة، ولو كان هذا الإدراك يرتبط بشبكة معقدة من العلاقات مع الوتائر المختلفة للتحول الذي كان معاصراً له، هي وتائر اجتماعية مختلفة ومتباينة حسب المنطقة والطبقة والفئة والقرب أو البعد عن استنبول أو القاهرة، وحسب التدرج في نظام التعليم التابع للدولة، وما ارتبط بها من وتائر تحوّل ثقافية وعقلية. وفي الحالتين، كان المثقفون الجدد الذين تكلمنا عنهم في الفصل الماضي، العلمانيون منهم والإصلاحيون الإسلاميون، في مضامين أفكارهم نتاجاً لكونية ثقافتهم، ولتوسلها مفاهيم كانت دارجة في عصرهم بمعناه الكوني.

ومن نافل القول إن هذه المضامين المفهومية كانت مضامين أوروبية أولاً وآخراً. أما الصياغة، والمرجعية التاريخية والرمزية، والنتائج الاجتماعية والسياسية والثقافية، وحتى

---

(١) Robert Walker, «Saint-Simon and the Passage from Political to Social Science,» in: Anthony Pagden, ed., *The Language of Political Theory in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1987), pp.334-336.

العقلية المترتبة على الخطاب السياسي، النهضوي في أساسه، فهي الأمور التي اختلفت وحالت، في ما يخصّ الاصلاحية الإسلامية، دون الانخراط في الكونية على نحو يكفل لها الارشاد والاتساق والمصداقية، بل وتلبية الوعد النهضوي الذي قامت من أجله. أما الكومبرادورية فكانت ممارسة اقتصادية وسياسية ولم تكتسب طابعاً نظرياً أو فكرياً.

أولاً: بين التطورية والسلفية

خلاصة القول إن مختلف الاتجاهات الفكرية التي برزت في ظل الدولة التنظيماتية استندت إلى معالجة جملة من المسائل التأمت حول إشكالية النهضة. تشكو الدراسات العربية المعاصرة لهذا الموضوع من عدة إشكالات عطّلت إمكانية فهم تراث النهضة هذا والتمكن من وحدته التاريخية على الرغم من ظهوره بمظهر المنشطر إلى فكر يدعو إلى التماهي التام مع أوروبا، وإلى برهة نكوص تتوسل الاحتماء بالرمزية الإسلامية[2]. ولولا مساهمات عبد الله العروي ووضاح شرارة، ومساهمات أكثر جزئية لعدد قليل من الدارسين والمفكرين العرب الآخرين، لبقي فهمنا الفكر العربي الحديث أسير التبسيطات والتشويهات الناجمة عن الأهواء السياسية المباشرة وعن الوصفية الأكاديمية الابتدائية، ناهيك عن الاعتقاد بأن تأمّل الأشياء النهضوية شأن اختص به العرب أو المسلمون وحدهم أو تميزوا فيه عن غيرهم من الشعوب التي عاشت تجربة الهامشية والتبعية[3].

ولا شك أن السمة الأساسية التي طبعت الخطاب النهضوي لنهاية القرن التاسع عشر، وهذا أمر يميزها إيجابياً عن النهضوية المستجيبة لذوق نهاية القرن العشرين التي سندخل في بعض أمورها في الفصل السادس، هو استنادها إلى التطورية التفاؤلية للقرن التاسع عشر التي اقترنت بالوضعية والداروينية. أما الوضعية التطورية، فلأنها تفيد اندراج النهضة في سياق موضوعي يفيد شيئاً من الحتمية الطبيعية إلى ترقّي الأمم، وأما الداروينية، فلأنها حسب مفهوم مبسّط لتنازع البقاء مستفاد منها، تؤدي بدورها صورة طبيعية «علمية» لافتراس الأمم بعضها البعض بدأ في عصر الهجمة الامبريالية على الدولة العثمانية وغيرها من الديار الشرقية.

تبنّى محمد عبده ـ كما تبنّى شبلي الشميّل[4] ـ المخطط الكونتي لتطور المجتمعات عبر

---

(٢) نزكّي تماماً الملاحظات التي أبداها في هذا الصدد: عبد الإله بلقزيز، «مقدمات لتحليل الخطاب السياسي العربي: الخطاب النهضوي والأطر المرجعية،» المستقبل العربي، السنة ١٢، العدد ١٢٣ (أيار/ مايو ١٩٨٩)، ص ٥ ـ ٩، و١٦.

(٣) لنموذج ممتاز حول دراسة مفهوم النهضة في العالم الثالث، ولسبر أسطورتها ووضعها في سياقها التاريخي، انظر: V.C. Joshi, ed., *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (Delhi: Vikas Pub. House, °1975).

(٤) شبلي الشميّل: تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي ـ

أطوار ثلاثة وأطر عديدة. فوجد عام ١٨٨١ أن للوجود الانساني ثلاثة أدوار متنامية، يتسم أولها بالوجود الطبيعي، والثاني بالوجود الاجتماعي، والثالث بالسياسة، «فالمرء يوجد ساذجاً فطرياً يلتمس الغذاء والمبيت وسائر الحاجات الطبيعية مما تصل يد إمكانه إليه، ثم يدفعه الحرص على الذات إلى حفظ النوع، وتُلجئه كثرة الحاجات إلى طلب الإعانة، فيتألف ويجتمع ويصير مدنياً، ثم يتقدم في هذه المرتبة فينظر في شؤون نفسه ويهتم بأحوال جنسه، فيصير سياسياً، وهو الإنسان المدني الكامل الحقوق والواجبات»، ويفوّض من تجتمع عليه الكلمة كالخديوي والنُظّار الكرام «الذين اختارتهم الأمة بإرادة ذلك الأمير العلي الشأن»[٥]. بذلك استصلح عبده التطورية بما هي سياق موضوعي يشير إلى حركة وحيدة الاتجاه، تتدرج من الأدنى إلى الأرقى، في سياق النظم الاجتماعية، كما استصلحها على صورة خاصة به في مجال تاريخ الأديان، جرياً على ما كان متداولاً في عصره من تصور للدين وللتربية، وخصوصاً عند هربرت سبنسر Herbert Spencer، الفيلسوف التطوري الذي زاره عبده خارج مدينة لندن وترجم كتابه في التربية (دون أن ينشر هذه الترجمة). فرأى عبده أن التطور الديني يواكب التطور الحضاري والاجتماعي، إذ تتماشى السلطة القاهرة المستندة إلى القوة مع الدور البدائي للإنسان، وتؤدي صورة السلطة والخوف من الموت بالمخيِّلة إلى تقديس الأصنام القائمة على الحس والمرتهنة به وعبادتها.

ثم يتطور الإنسان إلى دور النبوة التي تأتي عندما تبلغ البشرية من النضج العقلي ما يقويّها على التعرف إلى المصالح والمضار. وأخيراً يستأنف الناس، في المرحلة الثالثة، حقيقة النبوة التي أضاعوها باتباع «خطوات شيطان الرئاسة والانقياد لغوايات السياسة»[٦]. ولم يكن سياق التطور الثلاثي المراحل مقتصراً على تاريخ البشرية الديني بعامة، بل كان ينطبق على تاريخ الأديان التوحيدية كما جاء في **رسالة التوحيد**، فارتفعت هذه من دين قائم على أوامر وزواجر وطلب الطاعة المطلقة، في إشارة من عبده الى اليهودية، إلى دين وجداني مخاطب للعاطفة (في المسيحية)، ومخاطب للعقل (في الإسلام) الذي يشرك العاطفة وإياه في الإرشاد إلى سعادة الدين والدنيا[٧].

ولم يكن عبده وحيداً في اتّباع النظرة التطورية إلى الدين التي وضعته ـ ومنه الإسلام ـ في سياق تطور تاريخي موضوعي مساوق لترقي البشرية ومماهٍ للرقي والصواب. فقد رأى السيد جمال الدين[٨] إن أوهام الإنسان ترقت برقيّه في المعقولات. فعَبَدَ الإنسان البدائي

=وإطلاق ذلك على الانسان (الاسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٤)، ص(ح ـ ط)، و **مجموعة الدكتور شبلي الشميّل**، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩١٠)، ص ٨٥ ـ ٨٨.

(٥) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، جمعها وحقّقها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ١، ص ٣٣٧.

(٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٥٨ ـ ٥٦١، وقارن ج ١، ص ٢٨١ ـ ٢٨٧.

(٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٤٨ ـ ٤٥٠. اقتبس محمد رشيد رضا هذه الفكرة في: **محاورة المصلح والمقلد** (القاهرة: مطبعة مجلة المنار، ١٢٣٤)، ص ٢ ـ ٣.

(٨) سليم عنحوري، **سحر هاروت** (دمشق: المطبعة الحنفية، ١٣٠٢/ ١٨٨٥)، ص ١٧٧.

خسائس الموجودات كالحجر، ثم ترقّى فعبد النار فالسحاب والأفلاك، حتى توصّل إلى عبادة الأمور المنزهة عن الكم والكيف. ولئن كانت لموقف السيد جمال الدين خصوصيات ستتطرق إليها في ما بعد، إلا أنه اندرج في سياق تطور تاريخي موضوعي أتاحته النظرية التطورية التاريخية التي كانت عماد ثقافة القرن التاسع عشر، ووافق ما كان سائداً في الفكر العربي عند عبده أو علي يوسف أو غيرهما[٩].

جاءت الأديان وتطورت، إذن، تبعاً لوتائر تطور البشرية، أي أن التوقيت الإلهي للإلهام والرسالة جاء تابعاً للتوقيت العلماني، الأرضي. وجاء الدين شعوراً فطرياً بوجود مخلوقات غيبيّة متعالية على العالم، إذ إن الإنسان «حيوان ناطق متدين بالطبع»[١٠]. بل طرح أحد الإصلاحيين الإسلاميين فكرة إمكان إدراك البهائم بالفطرة ما يتعدى ما هو مشاهَد ومجرَّب، بحيث تدرك مباشرة وجود الخالق والرازق[١١]. ووجد فرنسيس مرّاش (١٨٣٦ ـ ١٨٧٣) في نصّ سنتعرف إلى أهميته في سياق لاحق أن التدين ميل غريزي يفيد حفظ النوع، كالتناسل[١٢]. فجاء ارتباط الدين والإدراك الديني الغيبي شأناً قائماً بموجب الطبيعة، دون أن يشير هذا الاستصلاح الديني للتطورية إلى منشأ هذا اللزوم الفطري ودواعيه.

فلئن أشار العلمانيون العرب، جرياً على ما كان متداولاً في عصرهم من تاريخ الأديان، إلى أن الدين ناجم مباشرة عن الخوف ـ الخوف من الموت، والخوف من القوى الطبيعية القاهرة والمجهولة التي ينتج الدين من التضرع لها[١٣]، فلم يتناول عبده أو غيره هذا الأمر في سياق الكلام على الدين أو على التاريخ، بل لم يكن الدين ولزومه إلا من أبواب اللطف الإلهي والرحمة والربانية واختيار الله للأصلح. وتلك فكرة اعتزالية كما هو معلوم، استصلحت لمناسبتها التطورية التي اكتسبها عبده وأقرانه، دون أن تكون قائمة على النظرية التاريخية العلمانية للدين، ودون أن يكون استنادها إلى النبوة ومفهوم الرسالة إلا مفهوماً مضافاً من خطاب ديني آخر خارج عن خطاب التاريخ. وكان ان استصلحت فكرة ضرورة الدين للمجتمع استصلاحاً آخر كانت له نتائج أبعد في الفكر السياسي والاجتماعي العربي. فصار الدين من ضرورات المدافعة عن ذات اجتماعية مهدَّدة، وأصبح علامة على عصبية دينية هي كالعصبية الجنسية في «جمع الكلمة وتوحيد الوجهة وطلب الغلبة بتلك القوة لمن خالفهم فيها»،

---

(٩) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ١٦٧ ـ ١٧٣ وغيرها.

(١٠) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٤٨٧.

(١١) عبد الحميد بن باديس، **كتاب آثار ابن باديس**، اعداد عمار الطالبي (الجزائر: دار ومكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر، [د.ت.])، ج ٢، ص ٢٢.

(١٢) فرنسيس مرّاش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** (بيروت: مطبعة الأميركان، ١٨٩٢)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(١٣) الشميّل: **تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان**، ص (ح)، و **مجموعة الدكتور شبلي الشميّل**، ص ١٤.

حسب قول السيد جمال الدين[١٤]. فكان التعليل الأخلاقي للدين، بأنه وازع يكبح النفوس عن الشهوات ويعمل بذلك على انتظام أمور المجتمع[١٥]، مقدمة لازمة لخطاب سياسي نهضوي رومانسي، قومي الطابع، نشأ في أوساط العثمانيين الشباب ـ وتجده خصوصاً في المساهمة الغزيرة لأكبرهم أهمية وأثراً، نامق كمال (١٨٤٠ ـ ١٨٨٨)[١٦] ـ ومثله السيد جمال الدين التمثيل الإسلامي الأممي[١٧]. ثم أصبح ذلك التعليل الأخلاقي من مرتكزات النظرية القومية التركية عند ضياء غوك آلب[١٨]، يعود بعد ذلك بقوة في الأفغانية الجديدة القائمة في يومنا هذا.

استصلح هذا الخطاب السياسي مبدأ آخر من المبادىء التي نُسِبَت إلى الداروينية، وهو مبدأ تنازع البقاء مطبّقاً على المجتمع والسياسة، علماً بأن داروين نفسه أحجم عن هذا التطبيق، بل ان الداروينية الاجتماعية ليست داروينية بأي معنى صارم، بل هي استصلاح على درجة كبيرة من الفجاجة لمساهمة لامارك في نظرية النشوء والارتقاء التي أكدت توارث الخصائص المكتسبة من البيئة في الاستمرار بالتكيف مع البيئة. فكان ان قام الفكر القومي اليميني في أوروبا، والفكر العنصري (ومن أساطينه غوستاف لوبون Gustave Lebon الذي تولّع به المثقفون العرب جيلاً بعد جيل)، باستصلاح فكرة تنازع البقاء من أجل الإعلان عن فكرة البقاء للأصلح، والمباهاة بين الصلاح والقوة. واقترح السيد جمال الدين أن الإنسان لا يختلف عن الحيوان أو النبات أو الجماد في التنازع على البقاء «فالقوة مظهر الحياة والبقاء، والضعف مجال الخفاء والفناء... ولا تظهر وتتعيّن القوة إلا بإضعافها لغيرها وتسخيرها»[١٩]. وفسّر الشيخ محمد عبده آية ﴿لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ من سورة البقرة، بالقول ان هذا الأمر «من السنن العامة وهو ما يعبّر عنه الحكماء في هذا العصر بتنازع البقاء ويقولون ان الحرب طبيعية في البشر لأنها من فروع تنازع البقاء العامة... ويظن بعض المتطفلين على علم السنن في الاجتماع البشري أن تنازع البقاء الذي يقولون إنه سنّة عامة هو من أثر الماديين في هذا العصر وإنه جور وظلم... وإنه مخالف لهدي الدين ولو عرف من يقولون [كذا!] هذا معنى الإنسان أو لو عرفوا أنفسهم لما قالوا ما قالوا». أما

---

(١٤) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د.ت.])، ص ٣١٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٨، و ١٧١ ـ ١٧٣، ومرّاش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، ص ٣.

(١٦) حول فكر ونشاط نامق كمال، انظر: Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), pp.209-222, and Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton Oriental Studies: v.21 (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962), chap.10.

(١٧) Berkes, Ibid., p.222.

(١٨) Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924* (Leiden: Brill, 1985), pp.29, 42, and 46.

(١٩) الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

الانتخاب الطبيعي و «بقاء الأمثل» فإنه «من لوازم ما قبله، فإنه تعالى يقول إن ما فُطر عليه الناس من مدافعة بعضهم بعضاً عن الحق والمصلحة هو المانع من فساد الأرض أي هو سبب بقاء الحق وبقاء الصلاح»[20]. ولما كان الحق والصلاح، أي الإسلام، ليس هو المذهب السائد، ترتب على ذلك اقتران الصلاح بالواقع في نص الشيخ محمد عبده اقتراناً خطابياً بحتاً، أو إن شئت يوتوبياً، يشير إلى مستقبل مكتمل بالإصلاح والسويّة.

وفي جميع الأحوال، فإن استصلاح الاصلاحية الإسلامية لما عُرف بالداروينية الاجتماعية جاء مشروطاً بمفاهيم الداروينية الاجتماعية، ولو اتخذ الخطاب شكل التعليق على الآيات القرآنية. فلم تكن تلك الآيات إلا مناسبات لربط مرجعية فكرية غربية أكيدة بمرجعية رمزية هي الإسلام ممثّلاً بالقرآن. فجاء خطاب الإصلاحية في عالمين ومن عالمين، واندرج في شرطين دنيويين، الواحد فكري، والآخر اجتماعي وسياسي. فجاء خطاب السياسة علمانياً، إذ ليس الدين فيه إلا جمّاع الفضائل، فهو لا يختلف في توصيفه الاجتماعي عما جاء في العروة الوثقى من أن «الفضائل هي مناط الوحدة بين الهيئة الاجتماعية وعروة الاتحاد بين الآحاد، تميل بكل منها إلى من يشاكله حتى يكون الجمهور من الناس كواحد منهم، يتحرك بإرادة واحدة... وان شئت قلت إن الفضائل في عالم الإنسان كالجذبة العامة في العالم الكبير [مما يحفظ انتظام الكواكب]... حتى تمّت حكمة الله في وجود الأكوان وبقائها: كذلك شأن الفضائل في الاجتماع الإنساني بها يحفظ الله وجود الشخصي إلى الأجل المحدود ويثبّت البقاء النوعي إلى أن يأتي أمر الله»[21]. وليس تدخل العناية الإلهية هنا إلا بموجب الطبيعة المسبقة للهيئة الاجتماعية. بل الواضح أن هذا التدخل شأن مقحم به في خطاب اجتماعي وسياسي، لأسباب عقيدية لا تندرج في أسس هذا الخطاب. فليست لحمة الخطاب لحمة دينية، بل هي لحمة علمانية مناطها الوحدة الاجتماعية. وليس التدخل الرباني بمختلف عن تدخّل الصيانة للآلة التي تناولناها في كلامنا حول تطور العلوم في أوروبا. فالوحدة الاجتماعية التي يجري الكلام عليها، في العروة الوثقى أو عند فرح أنطون[22] أو عبد الحميد الزهراوي[23]، هي وحدة سياسية، أي وحدة قوة وفعل مجرد، تتم بالتئام القوى الأخلاقية والقوى العدوانية وتضافرها، وتفضي في هذا الالتئام إلى وحدة قادرة على الدخول في علاقات قوة مع ما حولها من وحدات مماثلة، أي وحدات قوة وفعل. ولا شك أن في هذا سر جاذبية ابن خلدون للسيد جمال الدين، وللشيخ محمد عبده، ولعبد الحميد الزهراوي، بل ولجل معاصريهم. فجاءت الأخلاق المفضية إلى تقوية الانتماء، والفضائل العامة، من مقومات الإلتحام الجنسي أو الديني، وكانت الفضائل مناط البقاء للأمم. لذا كان الجهاد لا كالحروب،

---

(٢٠) المنار، السنة ٨، العدد ٢٤ (١٠ شباط/ فبراير ١٩٠٦)، ص ٩٢٩ - ٩٣٠. وهذا النص ليس في: عبده، الأعمال الكاملة، ج ٤، ص ٧٢٠ حيث ينبغي أن يكون موضعه.

(٢١) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، ط ٢ (القاهرة: دار العرب، ١٩٥٨)، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢٢) فرح أنطون، «صوت من بعيد،» الجامعة، السنة ٥، العدد ٥ (١٩٠٦)، ص ١٨٦.

(٢٣) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، ص ٣١٢، و ٣١٧.

فهو إرجاع الخلق إلى الحق»[٢٤]. وقد اشترك الأتراك مع العرب في اعتماد هذه النظرة الأخلاقية والإيثارية الى الوحدات التاريخية ـ الاسلامية عند السيد جمال الدين، وإلى الأمة التركية عند ضياء غوك آلب[٢٥].

هكذا، إذن، تقوم الأمم بالمجد، بقيامها على الأخلاق، وبعروة كل خلق التي يمثلها الانتماء المليّ، فتكون الديانة التي تتبناها الأمة عنصراً لاحماً لها والمقوّم الأساسي لقيامها كقوة، ذلك أنه لو انهار هذا البنيان «استدعت. . . طبيعة الوجود الاجتماعي أن تسطو على هذه الأمة قوة أجنبية عنها لتأخذها بالقهر»[٢٦]. ولا يتوقف النموذج الافتراسي عند هذا الحد، فإن «كل أمة لا تمد ساعدها لمغالبة سواها لتنال منها بالغلبة ما تنمو به بنيتها ويشتد به بناؤها فلا بد يوماً أن تقضم وتضمحل ويمحى أثرها من بسيط الأرض. ان التغلب في الأمم كالتغذية في الحياة الشخصية. . . وليس من الممكن أن تحفظ قوامها وتصول على من يليها لتختزل منه ما يكون مادة لنمائها إلا أن تكون متفقة في تحصيل ما تحتاج إليه هيئتها»[٢٧]. ما الدين إلا مقوّم في هذا العالم الوحشي المرسوم على نموذج العلاقات الامبريالية، أي أنه ليس ديانة بقدر ما هو انتماء اجتماعي. وليس التعصب الديني إلا كالتعصب للجنس ـ ولو كان أطهر منه وأعمّ فائدة ـ «فهو روح كلي مهبطه هيئة الأمة وصورتها وسائر أرواح الأفراد حواسه ومشاعره»، فإن ماتت هذه الروح يضعف التعصب و «تبطل هيئة الأمة وان بقيت آحادها»[٢٨].

وتتحول العصبية عن الدين أو الجنس إلى «الميل إلى المعاني والشوق إلى الكمالات» في إطار نموذج بيولوجي للأمة، تتألف فيه طبقات الناس تبعاً لنموذج يحاكي أعضاء الجسم، وتلتئم بفعل قوة حيوية تقوم به[٢٩].

ليس هذا النموذج نموذجاً دينياً بأي معنى من المعاني، وهو مشترك مع فكر أواخر القرن التاسع عشر وبادٍ بوضوح في تصور شبلي الشميّل للمجتمع[٣٠]. وهو لم يكن تصوُّراً تقليدياً تراثياً، ولو وجدنا في نصوص العروة الوثقى وعند مؤلفيها الكثير من المفردات العائدة إلى العلوم الطبيعية الإسلامية: كالهيولى والمزاج والعقل والقوة الغضبية وغيرها. ولكن على الرغم من ذلك، ليس بوسعنا أن نحمل هذا الخطاب على الوجه الذي تفيده هذه المفاهيم في ارتباطها، أي في إطارها المرجعي الأصلي. ذلك أن خطاب العضوانية الاجتماعية السياسية

---

(٢٤) انظر: الأفغاني وعبده، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، ص ٩ ـ ١٠، و ١٣٠ ـ ١٣١، والأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، ص ١٠٣، و ٤٣٧.

(٢٥) Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, p.31.

(٢٦) الأفغاني وعبده، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١، و ٤٥.

(٢٩) علي شلش (محقق)، جمال الدين الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة (لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٨٧)، ص ٧٨، وقارن: الأفغاني وعبده، المصدر نفسه، ص٣٣ وغيرها.

(٣٠) وضاح شرارة، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠)، ص ٦٢.

هذا لم يكن منتشراً في قُم، ولا في بغداد القرن العاشر، بل في استنبول وباريس والقاهرة وبيروت القرن التاسع عشر، وأي تأويل لا بد أن يتم بموجب القراءة الممكنة لهذا الخطاب في مواضع انتشاره. وكان هذا الخطاب الرومانسي المقترن بإيديولوجيات اليمين الأوروبي، هو ما شكّل صوان ومستند إطار المفهوم النفعي للإسلام الذي يحمله الخطاب الاجتماعي للنهضة عند الإصلاحيين الإسلاميين ـ الخطاب الذي اندغم عند علي يوسف بالتطورية، فأصبحت لأمم المفترسة (بكسر الراء) هي الأمم الأصلح والأرقى[31].

ليس الشيوع الواسع النطاق للفكر اليميني الأوروبي في الفكر السياسي العربي أمراً مدركاً في الوطن العربي[32]، ولا غرابة في الأمر، فإن اليساريين العرب هم الذين أشاروا عادة إلى مصادر فكرهم الأوروبية ـ دون اليمينيين، وخصوصاً منهم اليمينيون الجدد، أعضاء اليمين الديني الذي غالباً ما جهلوا ارتباط فكرهم المتين بالفكر الأوروبي. فالأكيد، هو الأصداء الرومانسية القومية في فكر نامق كمال ـ الراجعة في النهاية إلى هردر في أواخر القرن الثامن عشر[33]. والأكيد أن السيد جمال الدين عزا فساد الفرنسيين إلى فولتير وروسو والثورة الفرنسية وكومونة باريس تماماً مثلما عزا فساد العثمانيين إلى مصلحي عهد التنظيمات[34]. وخلاصة الأمر هنا أن اليمين القومي والعنصري في أوروبا توسل الاستمرارية التاريخية والطبائع الثابتة للأمم أساساً وبنى عليها نظرية في السياسة والمجتمع، وأن مفهومي الثبات والاستمرار هذين أقاما فاصلاً بالغ الحدة بين الأمم، بين داخل هو ذاتية كاملة، وبين خارج، على النحو الذي سنراه في خطاب التفرد والأصالة الذي نعالجه في الفصل السادس من هذا الكتاب. وهذا ما نشاهده في خطاب السياسة الإصلاحية الإسلامية في العروة الوثقى وغيره من النصوص. فأتى هذا الخطاب، في ظروفه التاريخية، دفاعياً سجالياً في المقام الأول. وأتى أيضاً محافظاً، يرى في العمل السياسي، في المقام الأول، محاولة تراصّ وجمع دفاعية محافظة ترى في السياسة «حفظ الشيء بما يحوطه من غيره»[35]. وكانت مرجعية ذلك الخطاب آنية راهنة، لا علاقة للدين بها، قائمة على وضع ناسبت فيه المفاهيم السياسية لعصر الامبريالية موقع الدفاع عن النفس ضد الامبريالية، فاستصلحت استصلاحاً، وقلِبَ سلبُها ايجاباً وايجابُها سلباً، فأصبح الآخر الأصلي ـ وهو الأمم المستعمرَة الشرقية ـ ذاتاً ايجابية وأصبحتِ الذاتُ الأصلية ـ الأمم الأوروبية ـ موضوعاً سلبياً، ولو كانت المفاهيم القائمة منه

---

(31) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(32) كان رئيف خوري استثناءاً، انظر: رئيف خوري، الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، ص ١٤٣ ـ ١٥١.

(33) Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp.335-336.

(34) الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، ص ١٦١ ـ ١٦٣.

(35) عبده، الأعمال الكاملة، ص ٥٨٠.

وفيه هي التي سمحت بهذا القلب. وصارت العلاقة مع الكونية علاقة فصل وردّ وممانعة شاملة شمول الغرب وشمول الكونية، وصارت العلاقة مع التاريخ الذاتي علاقة ارتجاع واستئناف ووصل. وجنحت الحلول الخطابية جنوحاً، فهاجمت العروة الوثقى الثقافة الجديدة القائمة على الصحافة والتربية، فلم ترَ نتيجة لها إلا تقليد الآخرين وإزالة «الوحشة التي قد يصون بها الناس حقوقهم ويحفظون بها استقلالهم». ورُفضت التربية الحديثة ليس بسبب مفاهيمها، بل لعدم انتسابها إلى الأمة وعدم مشاكلتها لطباعها ولجريانها عن منابت أخرى[٣٦]. وأصبح النسب وصحة الانتساب أو «الأصالة» معيار السوية والصواب ومرشد الأمة نحو مكامن القوة في آن. فإذا كان الشرقيون غير متدبرين لعواقب الأفعال، يغلب عليهم الجشع والحسد والظلم والغدر واستعباد الضعيف والتظاهر بالكبر والعظمة مما جعلهم يخسرون بلادهم[٣٧]، وإذا أصبح المسلمُ ««حجةَ الكافر على كفره» حسب ما ورد في رسالة للشيخ محمد عبده خلال إقامته في باريس[٣٨]، فلا يكون الحل إلا بالرجوع إلى مكامن القوة والاسترشاد بما مضى، بل وبعث ما كان. ذلك أن «الذي يحكم به العقل الصريح ويشهد به سير الاجتماع الانساني من يوم علم تاريخه إلى اليوم أن الأمم الكبيرة إذا عراها ضعف لافتراق الكلمة أو غفلة من عاقبة لا تحمد، أو ركون إلى راحة لا تدوم، أو افتتان بنعيم يزول، ثم صالت عليها قوة أجنبية، أزعجتها ونبهتها بعض التنبيه، فإذا توالت عليها وخزات الحوادث، وأقلقها آلامها، فزعت إلى استبقاء الموجود ورد المفقود، ولم تجد بُداً من طلب النجاة من أي سبيل، وعند ذلك تحس بقوتها الحقيقية وهي ما تكون [الآ] بالتئام والتحام آحادها، وأن الإلهام الإلهي والإحساس الفطري والتعليم الشرعي ترشدها إلى أن لا حاجة بها إلى ما وراء هذا الاتحاد وهو أيسر شيء عليها»[٣٩].

ينسب خطاب النهضة هذا مسألة مكامن المنعة والقوة داخل ذات الأمة، لا إلى الأسباب الأرضية التي عزى إليها الضعف، بل إلى «الإلهام الإلهي والإحساس الفطري والتعليم الشرعي»، فيكون تشخيص الاحتلال واقعياً والإرشاد نحو المستقبل خطابياً: فالنهوض لا يكون إلا بالخطابة التي تحذّر وتذكّر بالأمجاد، حسب قول السيد جمال الدين[٤٠]، بل وحسب فعله، فيبدو أن تدريبه لمريديه في القاهرة لم يكن قائماً على شروح فكرية عقلية، بل كان يهدف إلى إستخراج قوة حية تسري إلى النفس فتحركها إلى العمل»[٤١]. ويأتي الإسلام مؤشراً فرداً على مكامن الممانعة والمدافعة، والفاعل الأول في الحلول الخطابية الهامشية التاريخية، فيصار إلى

(٣٦) الأفغاني وعبده، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، ص ١٧ ـ ١٩.

(٣٧) الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، ص ٩٤، و ٩٨ ـ ٩٩.

(٣٨) عبده، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٥٩٧.

(٣٩) الأفغاني وعبده، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، ص ٢.

(٤٠) شلش (محقق)، جمال الدين الأفغاني، ص ٨١.

(٤١) عباس محمود العقاد، محمد عبده، سلسلة اعلام العرب؛ رقم ١ (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، [د. ت.])، ص ١٢٥.

اختزال معضلات تطور ورقي مجتمعات واقتصادات وثقافات ونظم سياسية بكاملها إلى انقطاع ذات مستمرة مع ماضيها وانفتاح حاضرها على خارجها، فيُرفَضُ التعليم والتثقيف بما هما مكمنان من مكامن الإصلاح، ويرنو الاصلاحي إلى الرجوع إلى الأصول ونبذ البِدَع[٤٢]، فيضع أمام مريديه وجمهوره نموذجاً ماضياً للقوة هو الدولة العربية الإسلامية، ويفترضها مشاكلة لنموذج الغرب القومي الشامل أمامه في واقع يومه، ويوهمه بإمكانية استعادة النموذج البدائي المعاد تشكيله على وجه معاصر سندرس معالمه في القسم اللاحق من هذا الفصل. فيقفز الإصلاحي النهوضي على التاريخ ووقائعه وشروطه وعلله. ولا يعود يرى في الانحطاط إلا أمراً وارداً طارئاً لا مداخل له لجوهر الذات الإسلامية، بل انه ليس إلا نتيجة لبدع أدخلها على الإسلام الزنادقة والأعاجم الذين مثلّهم المتصوّفة في عهد الإصلاحية الإسلامية[٤٣]. وهكذا يصار إلى تشكيل التاريخ على هيئة ناسوتية anthropomorphic، تزاح بها أصالته عن مكانها لدواع عدوانية خارجة تآمرية، عاملة على الهدم لانتمائها إلى الخارج المخرِّب، فيتركب التاريخ كالآن من نقائض داخل وخارج، ذات وعرض، أصيل وطارىء، كل منهما مشكَّل على صورة الأمم الغربية، ولو تلخص الطرف الذاتي الأصيل الحق في علامة هي الاسلام «على ما كان في بدايته». فيصير العمل السياسي النهوضي دعوة إلى الاعتصام بهذه العروة الوثقى، وليس على المصلح الا استثارة الكامن والتغلب به على التاريخ وقواه، ذلك أن «جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة... فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفحة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح»[٤٤].

كان لا بد من ترجمة هذا الفهم النفعي للإسلام إلى سياق أو سياقات تتجاوز ترتيل اسمه والتبجح بماضيه في حاضر مظلم. فكان النهضويون الإسلاميون أصحاب مشروع سياسي واجتماعي وفكري، تطلّب تحديات واستلزم الاندراج في سياقات حية، والإجابة عن أسئلة فعلية. فلا يكفي الرجاء بأن يكون القرآن هو السلطان[٤٥]، ولا يكفي وصف الغرض البعيد لجمعية العروة الوثقى «اعادة الحكم الإسلامي وهداية الدين، إلى ما كان عليه من الطهارة والعدل والكمال في العصر الأول»[٤٦]. بل ليس كافياً استدعاء السيد جمال الدين لمثال لوثر للجزم بأن كل تحوّل تاريخي يجب أن يتم بحركة دينية[٤٧]. فكان لزاماً على الإصلاحيين النهضويين أن يقرنوا اسم الاسلام بجسم سياسي له. ولذا فقد عرَّف الشيخ محمد عبده

---

(٤٢) الأفغاني وعبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، ص ١٥ - ١٧، و ٢٠.

(٤٣) انظر: عبده، **الأعمال الكاملة**، ص ٢١٠ - ٢١١، والأفغاني وعبده، المصدر نفسه، ص ٤٩ وغيرها.

(٤٤) الأفغاني وعبده، المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٤٦) محمد رشيد رضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥٠)، ج ١، ص ٢٨٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٢ - ٨٣.

جمعية العروة الوثقى على أنها «جمعية ملية»[٤٨] ـ ولو ورد في جريدة العروة الوثقى أن مدافعتها عن المسلمين وتخصيصهم بالذكر أحياناً لا يقصد منه «الشقاق بينهم وبين من يجاورهم في أوطانهم ويتفق معهم في مصالح بلادهم ويشاركهم في المنافع من أجيال طويلة، فليس هذا من شأننا ولا نميل إليه ولا يبيحه ديننا ولا تسمح به شريعتنا. ولكن الغرض تحذير الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً من تطاول الأجانب عليهم والإفساد في بلادهم وقد نخص المسلمين بالذات لأنهم العنصر الغالب في الأقطار التي غدر بها الأجانب وأذلّوا أهلها أجمعين واستأثروا بجميع خيراتها»[٤٩].

فوضع الإسلام بذلك ـ كما هو الحال اليوم ـ طبيعة أساسية للمجتمع المطلوب وذلك على صورة شاملة تحاكي، وتعكس بأمانة، الصورة الشاملة لأوروبا المتغلبة، ولم لا؟ يسأل الإصلاحيون، فإن «فرنسا تسمّي نفسها حامية الكاثوليك في المشرق، وملكة انكلترا تلقب نفسها بملكة البروتستانت، وقيصر روسيا ملك ورئيس لكنيسة معاً، فلمَ لا يُسمح للسلطان عبد الحميد أن يلقّب بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين؟»[٥٠].

نعود بذلك مباشرة إلى مأزق التنظيمات الذي ناقشناه في الفصل السابق، والمتعلق بإفشال السياسات الغربية الاستتباعية لمشروعها خلق المواطنين ومؤسساتهم العلمانية. فقد جاءت الإصلاحية الإسلامية في استنبول أولاً، ثم باريس وأخيراً في القاهرة، بعد وضوح معالم هذا المأزق، وبعد تبدّي حدود المقدرة الإصلاحية للدولة العثمانية، ذاتياً وموضوعياً.

أما أوجه القصور الذاتي، فكانت سلطوية الدولة الممثلة في كبار الموظفين والوزراء الذين استأثروا بالمناصب ـ في شركة مع المصالح الأجنبية ـ ومنعوا الموظفين الكفوئين والمثقفين في سلك الدولة (وفي الخارج) من تجاوز المراتب الإدارية الدنيا والمتوسطة إلى المراتب العليا التي تتيح إمكانية المشاركة السياسية. فكان ان حصل نظام تراتب جديد قام بموجب منطق عقلانية الدولة الحديثة، تحصّن بفوارق «ثقافية» منظورة أتاحتها الثروة المتأتية عن المراتب العليا والامكانات المالية التي تسمح بها من لباس وعادات اجتماعية جديدة (كالاختلاط)، فجاء العثمانيون الشباب من الفئات المثقفة الموقوفة التي انتضت الطهروية الأخلاقية والدينية والثقافية عنواناً على تميّزها وعلماً على برنامجها[٥١].

لم ينتقد العثمانيون الشبان مشروع ثقافة الدولة ـ الذي تربوا فيه ـ إلا في بعض نتائجه السياسية، ولم يتمادوا في هذا النقد إلى درجة ما ورد في العروة الوثقى، كما رأينا. ولكن نقدهم التنظيمات لم يكن رؤوفاً، وهذا أمر اشتركوا فيه مع الإصلاحيين العرب، كما اشتركوا معهم على العموم في كونهم نتاج الثقافة المدنية للدولة، ولو ان انخراط الإصلاحيين الأتراك في هذا السياق كان أكمل من انخراط نظرائهم العرب.

---

(٤٨) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٥٨٦.

(٤٩) الأفغاني وعبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، ص ٢٧٢.

(٥٠) عبده، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٤.

(٥١) Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp.108-117, and 124-131.

وقد كان هذا التذبذب هو ما أدى إلى إنتاج الإصلاحية الإسلامية العربية نوعين من المثقف والسياسي: ١) «الحزب المدني» لمحمد عبده، حسب عبارة السيد رشيد رضا[٥٢]، برئاسة سعد زغلول الذي كان سيؤدي كما نرى لاحقاً إلى اندراج الخطاب الإصلاحي الاجتماعي الفكري (وليس السياسي) في مواقف هامة من مواقع الفكر العربي المحافظ الحديث، ٢) و«الحزب الديني» الذي أفضى إلى السلفية عند السيد رشيد رضا وأتباعه. فكانت نشأة الحزب الأول في حلقات دراسية في منزل أحمد تيمور ثم في منزل الشيخ محمد عبده، حضرهما سعد زغلول وقاسم أمين ورفيق العظم والسيد رضا وضيوف كمحمد كرد علي وغيرهم[٥٣]. وجاء الحزب الثاني في الشام (وعند السيد رشيد رضا في مصر) من طرف علماء دين مهمشين مهنياً وفكرياً يحاربون هذا التهميش باقتباس القيم الفعلية والسياسية والحديثة ويجرون حكمها على الإسلام، ويحاولون توسيع نظام التعليم الديني ليناسب متطلبات العصر، في منافسة مع المدارس العلمانية والأجنبية[٥٤]. هذا، مع العلم أن السيد رشيد رضا وغيره اعتبروا مصلحي الشام كالشيخ طاهر الجزائري وجمال الدين القاسمي أنهم تقليديون جداً[٥٥].

جاءت الإصلاحية الإسلامية بتوسلها الإسلام علماً على مقاومة الغرب واستبداد كبار الموظفين ونواقص التنظيمات وعدم اكتمالها، ايديولوجيا موقع محاصر: موقع لا يسعه إلا أن يبارك المشروع التنظيماتي، ولكنه غير مستعد لقبول نتائجه السياسية ويرفض نتائجه الاجتماعية التي عملت على تهميش الفئات القائمة بهذه الايديولوجيا أو منعها عن مواقع السلطة والمشاركة في السيطرة التنظيماتية. وهذا أمر بادٍ عند الفئات التي ذكرناها، وهو واضح عند السيد جمال الدين الذي طرد من استنبول عام ١٨٧١ بعد أن عدّ من حزب المصلحين التربويين، وضُحّي به نتيجة هجمة من شيخ الإسلام على ذلك الحزب[٥٦]. ففي وضع كان

---

(٥٢) رضا، تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ٢.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٧٤ ـ ٧٧٥.

(٥٤) وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٤٥ ـ ١٤٩، و
David Commins, «Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914,» *International Journal of Middle East Studies*, no.18 (1986), p 408.

(٥٥) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره (دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٦٥)، ص ٧٢.

(٥٦) Nikki R. Keddie, *Sayid Jamāl al-Dīn «al-Afghānī»: A Political Bibliography* (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1972), pp.62-80.

يتضمن هذا الكتاب سيرة لحياة السيد جمال الدين بناءً على وثائق فارسية وتركية وأوروبية، وهو يراجع الرواية التقليدية التي ما زالت مقبولة في الوطن العربي عموماً بدواع من الأهواء السياسية ـ الرواية التي قامت على رواية السيد جمال الدين نفسه، بإسناد عن الشيخ محمد عبده مريده ـ آنذاك وبإسناد آخر عن عبده وجرجي زيدان. وسنعتمد في هذا الكتاب على الوقائع الموضوعية لحياة السيد جمال الدين، دون اللبس والتوكيد الواردين في الرواية التقليدية. والغريب هو استمرار الرواية التقليدية رغماً عن التباسها وتوفر الكثير من المصادر الأخرى، حتى في حياة السيد جمال الدين، فكان أبو الهدى الصيادي، مثلاً، عارفاً بأنه لم يكن أفغانياً بالمرة، [illegible]

فيه من السهل المباهاة بين التنظيمات والامتيازات التي حاز عليها الأجانب والمسيحيون عموماً ـ حتى أصبحت البرجوازية التجارية في استنبول وأزمير مثلاً، برجوازية يونانية وأرمنية في المقام الأول.

وكان في القاهرة والاسكندرية وضع مشابه ـ لم يكن غريباً أن يقترن التوجه السياسي والثقافي ذو الطابع القومي باستصلاح للدين علماً على القومية ـ ونحن نتكلم هنا على القومية العثمانية، ثم على الدعوة إلى «الرابطة الشرقية». فكانت هذه الدعوة متقدمة سياسياً على سياسة التنظيمات، ومتأخرة اجتماعياً وثقافياً عنها. واستند نامق كمال ـ «زعيم النهضة الحديثة» في عبارة السيد رشيد رضا(٥٧) ـ في نقده علمانية التنظيمات إلى الفصل بين الأسس الاقتصادية والاتصالية للرقي (التقانة والتربية والصحافة)، وبين متعلقاته الثقافية والفكرية والاجتماعية(٥٨). فكان أن أسس العثمانيون الشباب الوهم الذي استشرى في الوطن العربي والذي أفاد بإمكان الرقي والتقدم والاستقلال دون دفع ثمن اجتماعي وثقافي هو السياق الحضاري للتقانة ولتنظيم الدولة والمجتمع والثقافة، وبإمكان انتحال المعارف العصرية دون إعداد الأطر الثقافية الجديدة لتقبّلها واستيعابها. فجعلت الفنون العملية والعلوم النظرية «صناعات آلية ترتقي بارتقاء العمران وليس لها دين ولا وطن بل يُتّبع فيها سير العمران واختلاف الزمن. وأما الأخلاق والملكات النفسية التي تتجدد بها حياة الأمم، فهي تختلف باختلاف الأمم في المقومات والمشخصات الملية والقومية، وتراعى فيها الغرائز القومية والوراثة الجنسية»(٥٩). وحث السيد جمال الدين العثمانيين على الاحتذاء باليابان بأخذ التقنية وما يناسب فقط من المؤسسات، ونبذ ما عدا ذلك بما فيه تغليب للمصلحة العامة على المصلحة الشخصية، وكثرة الصنائع وانتشار العلوم والمعارف(٦٠).

بالإضافة إلى ذلك، وضع العثمانيون الشباب أيضاً ـ ربما دون وعي منهم ـ الأسس الايديولوجية للاستبداد الحميدي الذي قام كما رأينا على دعامتين، هما التقانة والتربية الحديثة من جهة، والاستناد إلى الدين وعصبيته من جهة أخرى. فواكبت الإصلاحية الإسلامية الدعوة السياسية الحميدية للأممية الأسلامية في قوميتها الإسلامية ايديولوجياً، وفي الممارسة

= كان ايرانياً شيعياً. انظر: رضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ٩٠. وعندما أقام السيد جمال الدين في أفغانستان (١٨٦٦ ـ ١٨٦٨)، وصف نفسه بالاستنبولي، قبل أن تتم له زيارة استنبول.

(٥٧) محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١٦٥.

(٥٨) لنقد نامق كمال والعثمانيين الشباب للتنظيمات، انظر:

Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp.163-164, and Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.216-218.

(٥٩) محمد رشيد رضا، **رحلات الامام محمد رشيد رضا**، جمعها وحقّقها يوسف ايبش، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)، ص ٢٥٧.

(٦٠) الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، ص ١٩٩ ـ ٢٠١، و٢٢٨، وشلش (محقق)، **جمال الدين الأفغاني**، ص ١٠٩.

السياسية للسيد جمال الدين من جهة أخرى، خصوصاً في فترة إقامته الاستنبولية الثانية (١٨٩٢ - ١٨٩٧) وما سبقها مباشرة. كما واكبت الإصلاحية الإسلامية العربية المشروع الثقافي الحميدي في هجومها على التغريب ومؤازرتها التعليم العثماني[٦١]، مع أن مستند عبد الحميد، كما رأينا، كان العناصر الدينية الرجعية دون الإصلاحية إلا عن بعد، بل كانت هذه العناصر الرجعية قد دأبت على محاربة الإصلاحيين الإسلاميين في مصر والشام واستنبول على حد سواء[٦٢].

انفصلت الإصلاحية الإسلامية العربية إلى برهتيها اللتين لم تجتمعا إلّا لاجتماع السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده في جمعية العروة الوثقى، إذ ليس بينهما ما يجمع بالضرورة. فالبرهة الأولى، السياسة، كانت بنت لحظة تاريخية معينة، كما قلنا، وكان ان عادت إلى الاستقرار في مقرها التاريخي الطبيعي، عاضدة السياسة الخلافية الأممية الإسلامية للسلطان عبد الحميد، ومتحولة بالتالي عن طابعها الأساسي، شبه القومي، إلى الدعوة إلى سلطة دينية. هذا، بينما اتخذ الإشكال القومي الذي أخفته مسارات أخرى تبلورت في تركيا أولاً، ثم بعد الحرب العالمية في الديار العربية صورة قوميات قطرية وقومية عربية جامعة. وما عاد اجتماع هذين الدورين إلا في السنوات الأخيرة، عندما انتحلت السياسة الإسلامية الجامع القومي في سعي للتمدد الفكري والسياسي. أما البرهة الثانية، التربوية الفكرية، فقد قامت على عزوف أكيد عن الدخول في المعترك السياسي المباشر، فكان ان أخذ عبده على السيد جمال الدين إيثاره السياسة على التربية ولامه على التسرُّع[٦٣]، ورأى أن خدمة الإسلام لا تقوم إلا على التربية «التي توحّد قوى الأمة»[٦٤]. ولكن السياسة - أو ربما الاختلاف الفكري - حالت بينه وبين رثاء شيخه السابق عند وفاة السيد جمال الدين عام ١٨٩٧، وتهرّب من كتابة كلمة تأبين فيه بناء على طلب من المقتطف[٦٥].

وربما كان الأبلغ من ذلك على انفصال برهتي الإصلاحية الإسلامية واندراج احداهما في الإطار الحميدي، ما رواه السيد رشيد رضا من أن إرادة سلطانية صدرت بعدم تأبين السيد جمال الدين في الصحافة العثمانية، وأن السلطات العثمانية صادرت الصحف والمجلات المصرية التي أبّنته[٦٦]. ولئن كان السيد جمال الدين الأكثر إشارة إلى لوثر واقتداءً سياسياً به،

---

(٦١) انظر: عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٧٣، ورضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ٤١٥ وغيرها.

(٦٢) انظر: القاسمي، **جمال الدين القاسمي وعصره**، ص ٢٠٥ - ٢١١.

(٦٣) عبده، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٨٢.

(٦٤) رضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ٤٢٥.

(٦٥) عبده، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٣ (هامش)، و ٣٤٤ (هامش).

(٦٦) رضا، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١.

إلّا أن الشيخ محمد عبده كان هو الذي نُسب إليه الإصلاح الذي قورن بالاصلاح اللوثري[٦٧].

ولا شك أنه كان في إصلاحه التربوي والفكري أوجه شبه كبير مع المصلح البروتستانتي الكبير ليس أقلّها أنه، كلوثر (حسب عبارة كارل ماركس) «تجاوز إسار التدين بإسار القناعة الدينية، وحطم الإيمان بالسلطة بإعادته السلطة للإيمان»[٦٨]. فكان أن استمر في مشروعه تيار الفكر النفعي الذي اكتسبه الشيخ ـ والسيد جمال الدين ـ عن تيار عصر التنوير[٦٩] وامتداداته الوضعية، على أساس من افتراض مساوقة الإيمان لهذا التيار وغيره مما ساد كونياً في عصر التنظيم والفكر العلمانيين. فجاءت أصول الإسلام أصولاً عبادية ـ اعتقادية من جهة، كاعتبار مصالح الآخرة وحماية الدين، وأصولاً دنيوية من بنات عصر الشيخ: تحصيل الإيمان بالعقل، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض بينهما، والابتعاد عن التكفير، والاعتبار بسنن الله، أي قوانين الطبيعة والمجتمع[٧٠]. بل قارب الشيخ محمد عبده المواقف الإلهية لفولتير وغيره عندما قرر في رسالة التوحيد أن للعقل أولوية على التبليغ ـ أي على السلطة ـ في الاعتقادات الأساسية للدين: «تقرر بين المسلمين كافة ـ إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه ـ ان من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحي اليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة كالتصديق بالرسالة نفسها»[٧١] وحدد عبده بدقة أن الاعتقاد بالله عن طريق كلام الرسل وكتبهم وحدها لا يصح. فكان أن ثبت الشيخ محمد عبده أسساً لاستصلاح مواقف المعتزلة من موافقة قدرة الله وإرادته بالممكن دون الممتنع[٧٢]، أي أنه جعل السلوك الربّاني سلوكاً قائماً بموجب ما تسمح به الطبيعة، دون أن يسمّي نفسه معتزلياً. لا شك لأن في هذا الاسم أصداء قد تجلب المزيد من الممانعة من قبل الدينيين. وجعل الشيخ محمد عبده العقل وما يدل عليه من قوانين ومصالح مرجعاً أولاً وأخيراً في أمور الإسلام كما هو المرجع في أمور الدنيا، بل رأى أحد الإصلاحيين التونسيين، وهو سالم بوحاجب في كلمة ألقاها عند افتتاح الجمعية الخلدونية في تونس ان العلم نفسه كان سبب استخلاف الله لآدم وبنيه، كما رأى أن سبب تقهقر المسلمين عائد لتأخرهم في العلوم الكونية[٧٣]. فكان ان وضعت الإصلاحية الإسلامية موازاة

---

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٨ وصفحات أخرى كثيرة.

(٦٨) Karl Marx in: Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975), vol.3, p.182.

(٦٩) حول هذا الموضوع، قارن: Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Paris: La Découverte, 1986), chap.6.

(٧٠) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٢٨٢ ـ ٣١١، وج ٢، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٥٧، و ٢٧٨ ـ ٢٨٠، وقارن: الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، ص ١٧٣ ـ ١٧٩.

(٧٢) انظر مثلاً: محمد رشيد رضا، **شبهات النصارى وحجج الإسلام** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٢/١٩٠٤)، ص ٥٤، ٥٠ ـ ٥٨، و ٦٢ ـ ٦٧.

(٧٣) محمد الفاضل بن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس: محاضرات ألقاها على طلبة قسم ـ**

بين الإسلام الصحيح والعقل، وموازاة أخرى بين العقل المفهوم على صورة لاتاريخية. والحداثة. فأصبح من الممكن في هذا الوضع «القبلي»، القائم دونما اختبار[٧٤]، أن تقوم المماهاة بين الإسلام والحداثة بعامة، وأن يفترض الإسلام أساساً لمدنية سوية لا تتميّز عن المدنية العلمانية الحديثة - وهي النموذج العملي - إلاّ تميزاً قيمياً. فالمدينة قامت في العقل الإصلاحي العربي على صورة تطورية علمانية[٧٥]، ولكن ضرورات الفصل السياسي والفئوي الاجتماعي التي رافقت بدايات الخطاب الإصلاحي، كما رأينا، جعلت من المدنية النموذجية عملياً، مدنية ناقصة مبدئياً، ومن المدنية الناقصة عملياً، الموسومة باسم الإسلام، مدنية كاملة مبدئياً، مكتملة في مصدرها - القرآن وصدر الإسلام - الذي يجب أن يستعاد. ويصبح الإسلام متميزاً عن غيره من الأديان، وخصوصاً المسيحية، بكونه حليف العلوم؛ ولكن بينما كانت المسيحية على العكس من ذلك، ابتعد عنها الناس كلما اقتربوا من العلم[٧٦]. وكان ان اقترنت علمنة أوروبا واتصال هذه العلمنة بالعلم في الردة ضد المسيحية في عرف النقد العربي الحديث المعياري للعلمانية.

أعادت الإصلاحيات الإسلامية، على الأسس التي تناولناها، الاعتبار إلى المرجعية الإسلامية التي أعيد تأويلها على أسس استفادت من تجربة التنظيمات وأهدافها، تأويلاً حاول المماهاة بين هذه المرجعية وبين مرجعية العصر الفعلية؛ وكان انشطار تراث الإصلاحية الإسلامية إلى الحزبين المذكورين عند السيد رشيد رضا انشطاراً على أساس المضي في هذا التأويل، أو التراجع عنه في ميادين أساسية (ومنها القانون) عند السلفيين. فكان الإسلام النفعي التابع للتأويل العلماني بالفعل أو بالقوة دون اللفظ مضموناً للإسلام المعياري المطلق الذي وضعته الإصلاحية الإسلامية مرجعاً لها: فكان علامة على صحة انتماء ملّي - سياسي فعلي في وضع شديد التعيين هو أواخر الدولة العثمانية من جهة، وأمارة على صحة وسوية أمور جديدة ومستحدثة من جهة أخرى. فجاءت هذه الإصلاحية برهة سياسية استمرت غطاً في الفكر السياسي بعد انقضائها، عاملة على تسميم الجو السياسي العربي وشحنه بطاقة طائفية تدميرية وبمناسبات لتدخّل المؤسسة الدينية ثم الأحزاب الدينية في السياسة. وكانت برهة فكرية انتقالية سعت إلى توسيع نطاق الخطاب الديني ليشمل دنيا القرنين التاسع عشر والعشرين في محاولة ترجمة مستحيلة بين الدنيا الحاضرة ودين العصور الخالية، إذ أتت في عصر كان فيه التعارض بين المرجعيتين تعارضاً عقلياً تاماً، مما عمل على تعطيل الكثير في طاقات الفكر العربي الذي تأثر به. ولعل مكمن العلة في الشأن الثاني كان في اختلاط

= الدراسات الأدبية واللغوية، ١٩٥٥ (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٦)، ص ٥٤.

(٧٤) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، ص ٣٣٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٧- ٤١٠.

(٧٦) رضا، شبهات النصارى وحجج الإسلام، ص ١٦ - ١٧.

الوضعية والمعيارية(٧٧): فلئن اختلط الاثنان في العصور الوسطى الإسلامية، كما رأينا، وأُرجع الأول إلى الثاني، فقد حصل ذلك في ظل ثقافة كان الخطاب الديني خطابها الثقافي الرسمي، على عكس الخطاب الرسمي للثقافة التي أتت في ظل الدولة التنظيماتية. فجاء الحنين والتمني مكان الواقع، وغابت المعايير العقلية للحقيقة وللموضوعية، وتجددت فكرة قديمة مفادها أن الإسلام هو دين الفطرة. فوضع الإسلام علماً على السوية بصورة عامّة، فجعلت السوية معياراً وإسلاما معيارياً.

جاءت الإصلاحية برنامجاً لوضع الإسلام الاجتماعي على مستوى الإسلام المعياري(٧٨) الذي ترك عملياً، مرسلاً، منفتحاً تجاه ما يمكن أن يؤدي النفع العام (من وجهة نظر الاصلاحي) إليه من مضامين. فتركت مسألة المضمون ضحية الظروف المستجدة، إذ ان كل لفظة مرسلة تحتمل من المعاني ما يحمّلها مستصلحها، ولا يحمّلها هذا المستصلح إلا ما جاء بموجب الظروف التي يحياها. بل جاءت هذه اللفظة المرسلة ـ الإسلام ـ موضوعاً للصراع على المضامين. فلئن أراد الإصلاحيون العرب المسلمون الأوائل تحرير مضامين الإسلام مما كبّله ومنعه عن التداول بموجب ما فرضه العصر من الظروف ومن توجه نفعي، إلا أنهم بتحريرهم إياه من التراث المباشر وحتى البعيد ـ وهذا فحوى الدعوة إلى الاجتهاد أو الرجوع إلى النصوص الأولى وسلوك السلف ـ حرروه مبدئياً من كل سياق، فجعلوا منه قابلاً لكل سياق. ولكنهم على ذلك، جعلوا منه وحدة معيارية تفيد تواريخ ومجتمعات ومثل، أي جعلوا هذه العبارة المُرسلة معياراً لقياس ما عداها، فأصبحت علماً سياسياً قابلاً للتداول. ثم هم جعلوه في الوقت نفسه مناسبة للخيال الايديولوجي الجامح: فعندما جعل المعياري وضعياً ـ أي افترض وجوده الحقيقي، ولو كان هذا الوجود في عهود سلفية غابرة ـ صار من الممكن المهاهاة بين المعياري والوضعي وردّ الثاني أو الأول، أو محاولة قسره على هذا الارتداد بما لا يتفق وإمكانات التاريخ ووجهته. وهنا منهل اليوتوبيا التي استندت إليها السياسة الإسلامية، كما سنراها في الفصل السادس.

ثانياً: الترجمة المراوغة

قامت الإصلاحية الإسلامية على افتراض امكانية الموازاة بين واقع الزمان العلماني الفحوى، وبين الدين المعياري الذي قيل عنه ـ كونه فطرياً ـ إنه استبق هذا الواقع، وبالتالي إن عليه استرجاعه إلى جوفه. فكان على الإصلاحية الإسلامية قسر الأول والثاني لترجمة

---

(٧٧) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ٦٢.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٥، و٥٨ ـ ٦١، وانظر: عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ٤٥٩ وغيرها؛ رضا، **محاورة المصلح والمقلد**، ص ٦٤ وغيرها، وابن باديس، **كتاب آثار ابن باديس**، ج ٢، ص ٧٩ وغيرها.

الواحد بالآخر، وجاء هذا القسر باعتبار كل منها على أساس من معايير مختلفة أو على خلط بين المعايير في ضرب من «الميكيافيلية الموضوعية» التي تسم مجمل مجالات الفكر الإصلاحي[٧٩].

ولم يكن الإصلاحيون الأوائل جحودين تجاه مصادرهم النقدية، وخصوصاً الليبرالية منها. ولو لم تكن الأفكار الأوروبية لدينا بالضرورة متأتية عن التلقيح والمثاقفة، فلا شك أنه كانت لدينا أوضاع أدت إلى جو منتج للنفعية ومستقبل لصياغتها النظرية[٨٠]. وكان الطهطاوي السبّاق إلى قراءة روسو وفولتير ومنتسكيو وكونديلاك Condillac, Montesquieu, Voltaire, Rousseau[٨١]، ومدركاً تمام الإدراك ـ دون عُقَد ـ المفاهيم الأوروبية حول الحكم المقيد والحكم المطلق[٨٢]. وكان كتاب تخليص الابريز في تلخيص باريس مقروءاً كثيراً في تركيا بعد ترجمة عام ١٨٣٩[٨٣]، كما كان نامق كمال قد ترجم روسو ومنتسكيو وباكون وفولني Volney وكونديلاك إلى التركية[٨٤]. أما عبده، فقد حث على تعلّم اللغات الأجنبية للاطلاع على ما فيها[٨٥]، وشدّد السيد رشيد رضا في أيامه قبل التزمت على ذين الإصلاحية الإسلامية للفكر السياسي الغربي، فأكد اقتباسنا الأفكار والتنظيمات السياسية الأوروبية، ولو كان الكلام الذي جاء به لم يتناول النيات «إنما هو خاص بالأثر الطبيعي لدخولهم في البلاد سواء جاء على وفق ما يقصدون او على ضده»[٨٦]. وكتب عام ١٩٠٦[٨٧]: «ولا تقل أيها المسلم ان هذا الحكم [الدستوري المقيد] أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين وسيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام ولكان أسبق الناس إلى الدعوة لإقامة هذا الركن علماء الدين في الاستانة وفي مصر ومراكش». وأشار بوضوح إلى الآلية البسيطة التي تستند إليها الترجمة الإصلاحية، فذكر المثاقفة السياسية، ثم أسرع وقرر أن الحكم المقيد «كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم»[٨٨]. فنحا منحى البروتستانتية الأوروبية التي

---

(٧٩) العبارة لعبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني؛ تقديم مكسيم رودنسون (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠)، ص ٧٣، التي يقصر استعمالها على إطار واحد معين ويجد فيها انعكاساً لمحاولة الربط بين زمانيتين مختلفتين وواقع مجتمعين في لحظتين تاريخيتين متميزتين.

(٨٠) قارن: Laroui, *Islam et modernité*, pp.134-147.

(٨١) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ١٩٠ ـ ١٩٢.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥، ١٠٢، و ٢٠١ ـ ٢٠٣.

(٨٣) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.121, n.46.

(٨٤) جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٧٠])، ج ٢، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٨٥) عبده، الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ١٧٤.

(٨٦) محمد رشيد رضا، «منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق،» المنار، السنة ١٠، العدد ٣ (١٢ أيار/ مايو ١٩٠٧)، ص ١٩٤.

(٨٧) رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، ص ٩٧.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٩.

أدت ترجمة مناظرة لهذه. فلم تكن الترجمة محاولة لجعل الدين يبتلع الدنيا، بل ليشير إلى عدم خلو الدنيا من الإدارة الربانية[89].

على ذلك، أصبح القرآن بمثابة القاموس الذي تؤدي آياته المعاني الحديثة، ولذا كان من الضروري تجريد النص القرآني من حماية معانيه التاريخية وجعله أعزل أو إيداعه مرونة العموم المرسل القابلة لترجمة الحداثة، أي وسمها بالإسلام: «داوِمْ على قراءة القرآن، وتفَهم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره، كما كان يتلى أمام المؤمنين والكافرين أيام الوحي، وحاذِرْ النظر إلى وجوه التفاسير إلا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه، وارتباط مفرد آخر خفي عليك متصله»[90].

بوجود القرآن ترجماناً عن المراد ـ كل مراد ـ يصبح من الممكن قلب الواقع الذي وصفه السيد رشيد رضا، والقول مع الشيخ محمد عبده، ان «نزوع بعض الناس إلى الشورى ونفورهم من الاستبداد، ليس وارداً عليهم من طريق تقليد الأجانب، ذلك أن الشورى واجب شرعي، والاستبداد محظور شرعاً، فالشريعة تأمر باتّباع أحكام الكتاب والأخذ بالسُّنة، أما الاستبداد فهو يعاكسها لأنه غير مقيّد»[91].

تتأرجح المرجعية الرسمية، إذن، حسب السياق، فهي علمانية لادينية، دستورية سياسية نفعية، وهي شرعية دينية، تجعل الدستورية والحكم المقيد من فروض الشريعة. فهي تتأسس عند الشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين على ضرورة استحضار المنعة في الوحدة السياسية الإسلامية، حيث جاء الإسلام عنصراً نفعياً في صراع سياسي[92]. ثم تتأسس في النص الذي اقتبسناه مؤسِّسة للشريعة، تماماً كما لدى خير الدين التونسي الذي اعتبر محافظاً، كما ذكرنا في الفصل الماضي. يأتي الحكم المقيد، هنا، مواكباً للتنظيمات دون تأصيل نظري عدا الدين وعدّته: الاستخلاف والنص وغيرهما. وينتج عن ذلك دمج العقلي الدنيوي بالشرعي في إطار شمولية منسوبة إلى الثاني ومستوعبة الأول مرجعياً ونظرياً، دون الانتباه إلى التحول الطارىء على المفهوم المترجم من مجال معرفي إلى مجال معرفي وسياسي آخر كلياً[93]؛ وذلك تبعاً للسياق الاجتماعي والسياسي الذي بث فيه خطاب الدستورية هذا. لم يكن هذا بأي معنى من المعاني خطاباً جمهورياً[94]، بل الدعوة إلى حكم ملكي أو خلافي تكفل فيه

---

(٨٩) Schama, *Embarrassment of Riches*, p.97.

(٩٠) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٥٨٩.

(٩١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٥، و ٣٥١، ورضا، **فتاوي**، رقم (٢٩٥).

(٩٢) كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١١ ـ ١٢، ١٥، ١٨ ـ ١٩، و ٦٨ ـ ٦٩.

(٩٣) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٤٧٩، وانظر أيضاً: خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيه السياسي والاجتماعي**، ص ١٠١.

(٩٤) انظر: الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، ص ٤٧٣، و ٤٧٧.

الحقوق من قبل دستور يحيل إلى الشورى واستمزاج أهل الحل والعقد[٩٥]. وكان هـذا جارياً بموجب تراث العمثـانيين الشبـاب الذين وجدوا في الدسـتـورية (أو المشروطيـة، بعبارة ذلـك الوقت) حماية من استبداد السلاطين وكبار الموظفين، وماثلوا بين هذه المشروطية والحكم المقيَّد بالشريعة، فقامت الشريعة مجازاً مكان مراعاة القوانين بذاتها، مجـردة عن أشخاص القـائمين عـلى السلطة ورغائبهم. هـذا، وقد شـارك العثمانيـون الشباب، وعلى رأسهم نامق كمال، في مناقشات إعداد دستور ١٨٧٦[٩٦].

تفاوتت مواقف الإصلاحيين العـرب من الدسـتـورية عملياً حسب مواقفهم السيـاسية المتحـولة. ولكن في جميـع الأحوال، تمّ تصـوّر الحكم المقيّد بـإحالتـه إلى أسس موهـومـة في الحكـومتين المحمـدية والـراشديـة وفي القرآن. ولئن كـان الكـواكبي ـ وهـو يقتبس ألفيـيري Alfieri، المفكـر الايطالي في عصر الثـورة الفرنسيـة، على طـول طبـائـع الاستبـداد ـ يـوافق «الناظرين في التـاريخ الـطبيعي للأديـان» على أن الاستبـداد السياسي متـولد عن الاستبـداد الـديني، ويؤكـد اشـتراك الحـاكم والمعبـود في الكثـير من الصفـات عنـد خلفـاء الفـاطميـين و «السلاطين الأعاجم» وغيرهم في تاريخ الاسلام[٩٧]، إلا أنه يستثني من اعتبار التاريـخ ذلك الجزء من تاريخ الإسلام الذي اعتبره هو ومضارعوه نموذجـاً مرجعيـاً ملزماً. فتم تـداول هذا الجزء من التاريخ ـ القرآن وصدر الإسلام أي العصر الـذهبي المعصوم عمليـاً ـ وكأنـه واحد واضح المعالم. ولكن وضوحه المفـترض ليس إلا نتيجة بقـائه بمنـأى عن التاريـخ: فقد حكم الراشدون بالسيف وبالشـورى الارستقراطيـة وبالتعيـين. وفي القرآن، كـما ألمعنا، منـاسبات لنظرية استبدادية في الحكم ودعوة إلى المشورة العامة دونما افادة مضامين. فلم يبقَ من ضامن لصحة الإحالة والترجمـة ـ حكم مقيّد/ شـورى، أو ديمقراطيـة/ شورى كما يقال اليـوم ـ إلا رغبة القائل بالـترجمة والضـامن لها بسلطة ثقـافية وسيـاسية تعلو بـطبعها عـلى المراقبـة والنقد والسـبر. فليس من مسـوِّغ في العقـل أو في واقع التـاريخ لهـذه المقابلة ولا مصـداقيـة لهـا إلا بقيامها على معيارية مطلقة منسوبة إلى الاسم ـ الاسلام الذي يمثله أصل معيـاري مطلق هـو القرآن وصدر الاسـلام ـ وعلى الـرغبة في تحميله مضـامين تشـير إلى وقائـع علمانية حـاضرة ـ الـديمقـراطيـة أو الاشـتراكيـة، بعبـارة الكـواكبي[٩٨] ـ والشـورى الارستقـراطيـة (العلميـة والاجتماعية) التي قصدتها الإصلاحية الإسلامية في طورها الأول.

---

(٩٥) الأفغاني وعبده، **العروة الوثقى والثورة التحريـرية الكـبرى**، ص ١١٧؛ عبد الـرحمن الكواكبي، **الأعـمال الكاملة لعبـد الرحمن الكـواكبي**، تحقيق محمد عـمارة (بيروت: المؤسسـة العـربيـة للدراسـات والنشر، ١٩٧٥)، ص ١٤٧، ورضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، ص ١٣٤.

(٩٦) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p.223, and Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp.105, and 202.

(٩٧) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

فصارت بذلك مراوغة التاريخ بافتراضه مبنياً على نموذج نابع من اليوم، ومراوغة اليوم بافتراض تماثله مع هذا الماضي المفترض، والجمع بين الاثنين في العلامة على السوية الايديولوجية: الاسلام. وقامت الإصلاحية بعلمنة الإسلام، أي اطلاق تسميته على ما ليس منه تاريخاً ولا من مرجعيته فكرياً وثقافياً، وأدغمت الدنيا المرتضاة سياسياً والمحتمة فكرياً بمرجعية إسلامية بقيت اسمية، ولكنها ظلت فاعلة كدلالة ايديولوجية وتاريخية تشير إلى انتقالية فكر الإصلاحية الإسلامية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية. وفي هذا تقدم فكري أكيد على ما جاء قبلها، مثلما جاء عند الطهطاوي، مثلاً، من انتحال لعبارات من الفكر السياسي الليبرالي واستخدامها بمضامين تقليدية كانت دارجة في المجتمع الإسلامي العثماني. وأهم هذه العبارات كانت الحرية التي استخدمها بمعنى الحق المرخص به في إطار الشرع والسياسة، دون أن تعني امكانية الخيار في أمور الدين (عدا الاجتهاد في فروع العقائد (أشعرية/ ما تريدية) وفروع الفقه) أو الحريات الشخصية كما تفهم في المعاملات الشرعية[99].

جاء الكلام الإصلاحي على إصلاح الشريعة وطبيعتها وعلاقتها بالأحوال المتجددة والمتحولة الأكثر رحابة لعمل الإصلاحية الإسلامية على استلال الكلام على الدنيا وأحوالها من خطاب الدين، وإدراجه في خطاب علماني المرجعية الفكرية، ولو تداخلت عناصره وتدخلت فيه مسوِّغات دينية لأولوية المرجعية العلمانية.

لم يكن الشيخ محمد عبده الشخصية التي بحثت في تفاصيل هذا الأمر، فقد كانت مساهمته تشريعات عملية مررنا على البعض منها، وعبارات عامة، من قبيل قوله ان الشريعة الإسلامية كانت «أيام الإسلام إسلاماً، سمحة تسع العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن أهلها، حتى يضطروا أن يتناولوا غيرها وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي اليها»[100]. ولكن لا شك أن الشيخ محمد عبده كان الملهم لهذه المساهمات التي اختص بها تلميذه السيد رشيد رضا (قبل انتقاله إلى الولاء الوهابي). فلم يخطر ببال الشيخ محمد عبده أن يقرن قوله الذي اقتبسناه بنظرة تاريخية ترى في الإسلام الحقيقي المزعوم وصفاً مطابقاً لمجتمعات غيبيّة وسابقة على التحولات العلمانية للفكر، ومنه التفكير في القانون، بل أراد أن يقرن الحفاظ على السمة الإسلامية بمجاراة ضرورات الحياة المتغيرة التي تجاوزت الشريعة. فكان ان صار إصلاح الشريعة باستدرار إمكاناتها الداخلية أمراً بالغ الأهمية للحفاظ على الشريعة من البوار المبدئي بعد أن تبدّى بوارها الفعلي. ولذا كتب السيد رشيد رضا أن «الله أقام سنن الطبيعة بالاضطرار عنا، ووكل

---

(٩٩) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ٢، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤. وقارن الملاحظات في: أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ص ١١٦؛ عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، ص ٣٧، ولويس عوض، **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث**، ٢ ج (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٢)، المبحث الثاني، ص ١٣٣ ـ ١٣٤، و ١٢٥ ـ ١٢٦.

(١٠٠) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٣٢٣.

إلينا إقامة سنن الشريعة بالاختيار منا، فإذا لم نوفق باختيارنا بين السنّتين، يثبت الاضطراري ويبطل الاختياري»[101].

كان مفهوم سنن الطبيعة حاسماً في تلك المناقشة، فكان استقلال الدنيا بقوانين وضوابط خاصة بها - ولو قُرنت أحياناً بعناية إلهية مباشرة مستمرة أو بعيدة - المكتسب الأهم للفكر البشري الحديث، ابتداءً من الطبيعة وانتهاءً بالتاريخ والمجتمع. فاستدر منها الطهطاوي ترجمة لمفهوم معتزلي هو التحسين والتقبيح العقليين، وطبّقه على سنّ القوانين في أوروبا بموجب مفهوم القانون الحديث للحقوق الطبيعية، أو «النواميس الطبيعية العمومية» التي لم يسعه إلا أن يقرنها بالمقالة الأشعرية أن الفاعل الحقيقي هو الله؛ لئن كانت هذه النواميس سابقة على الأحكام الشرعية، إلاّ أن حكم أغلب الأحكام الشرعية لا يخرج عنها[102]. وقرر نامق كمال نظرية مماثلة، فيها عينٌ السعي للترجمة والمماهاة[103]، كما تقررت هذه النظرة المماهية بين عموم الشريعة والقانون الطبيعي القائم على التحول على طول تاريخ الإصلاحية الإسلامية حتى ابن باديس، الذي رأى أن محمداً وضع للعرب «قانوناً دينياً اجتماعياً طبيعياً»[104]، وما بعد ابن باديس إلى اليوم.

تطلّب هذا الأمر عمليتين متضافرتين، تكمن الأولى في التضحية بالشريعة القائمة على التراث الفقهي الإسلامي تضحية مبدئية، ثم العودة إلى القول ان هذه التضحية تتم باتّباع أسس الشريعة، فتزاح الأحكام الفقهية التفصيلية وتحلّ المبادىء العامة لكل حق مكانها، ثم تُردّ هذه المبادىء العامة إلى أصول الفقه.

وكان الفصل الأول في هذه العملية هو تضييق نطاق ما هو ملزم من التراث الفقهي والديني: فالثابت من التراث هو العبادات والعقائد «دون الاحكام الدنيوية التي فوض الشرع أمرها إلى أولي الأمر ليقيسوها على الأصول العامة التي وضعها لها. ذلك أن الجزئيات لا تنحصر فيحددها الشرع، بل تختلف باختلاف العرف والزمان والمكان»[105]. ولا تخرج أحكام الشرع التفصيلية عن بعض الحدود؛ أما ما عداها، فهي اعتبارات عامة لحفظ الدماء والأموال والفضائل كوجوب العدل وتحريم الغش وآداب النفس وتهذيب الأخلاق[106]. ولا يخبرنا الاصلاحيون بأي اعتبار كانت هذه الأمور العامة شرعية إسلامية، وما الذي يميزها عن الأصول العامة لجلّ مجتمعات الدنيا وأسسها الأخلاقية والقانونية. ولكن الجلي أنه قامت محاولة لربط هذه الأصول العامة للحق ببعض مبادىء أصول الفقه التي اتخذت هنا كشعارات عامة بدل اعتبارها على حقيقتها بما هي أجزاء من مجموعة متكاملة قائمة في نظام قضائي إسلامي ومؤسسات فقهية إسلامية.

---

(١٠١) رضا، **محاورة المصلح والمقلد**، ص ٥٥.

(١٠٢) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ٢، ص ١٩١، و ٤٧٩ - ٤٨١.

(١٠٣) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.210-212.

(١٠٤) ابن باديس، **كتاب آثار ابن باديس**، ج ٤، ص ٢٠.

(١٠٥) رضا، **فتاوي**، رقم (٣٦).

(١٠٦) رضا، **محاورة المصلح والمقلد**، ص ٥٣، و ٥٨ - ٥٩.

وأهم هذه المبادىء قاعدة عامة تتناقض مع مبدأ التحول، مفادها أن الشريعة الاسلامية باقية إلى آخر الزمان، وأن بقاءها منوط بالكلّيات الخمس التي سبق أن ذكرناها في نقاشنا للشاطبي في الفصل الأول.

يضيف السيد رشيد رضا قواعد اجرائية أخرى ينسبها إلى شيخه: العبرة بالمعنى لا باللفظ، الضرورات تبيح المحظورات، الحاجة تنزل مكان الضرورة، الأحكام تتغير بتغير الزمان، وإن تعيين الأحكام بالعرف هو كتعيينها بالنص[١٠٧].

يلاحظ القارىء أن أحكام النص الصريحة لم تربط على صورة منهجية أو تفصيلية بهذا الالتجاء إلى الكلّيات الخمس التي تشكّل ـ عدا الدين ـ أساساً عاماً لكل نظام تشريعي، بل تندرج في إطار مفهوم عامّ غامض غير واضح المعالم للحقوق الطبيعية التي كانت بدورها قد استخدمت كشعار وضع بإزاء الحقوق الكنسية وفي مواجهتها، وكان في عمومه وشعائريته نظيراً لشعائريتها وعموم دلالتها. وكان استصلاح الشاطبي لدى السيد رشيد رضا من هذا الباب. ولكن استصلاح نجم الدين الطوفي (ت ١٢٧٦) ـ الذي نشر له رشيد رضا نصاً هاماً في المنار عام ١٩٠٦ ـ كان ذا دلالة أكبر. فقد قرر الطوفي الحنبلي وجوب تقديم المصلحة على النص والإجماع عند التعارض، عاضداً بذلك، وبوضوح أكبر، موقف الشاطبي القائم على ضرورة مساوقة كل تشريع «مجاري العادات في مثله»، وامتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد، وأن كل أصل شرعي (كتاب وسنّة وإجماع وقياس) لا يطّرد مع العادات أو يستقيم معها «ليس بأصل يعتمد عليه»، بل إن الأعمال عمدة القول بالمصالح المرسلة[١٠٨].

لم يكتسب هذا التعليق للنص ـ وعملياً، للشرع ـ لصالح ما تقتضيه النظرة اللادينية، العلمانية، الى الدنيا تقريظ السيد رشيد رضا فقط، بل اكتسب إعجاب غيره من المصلحين كجمال الدين القاسمي في الشام والشيخ عبد العزيز جاويش في مصر وغيرهما[١٠٩].

كان هذا الأمر ـ توسيع نطاق الدنيا وتضييق مجال الدين ـ صنو الاجتهاد الذي دعا إليه الإصلاحيون الإسلاميون.

اقترن هذا الاجتهاد بنبذ التقليد: نبذ التراث الإسلامي لمصلحة النصوص الأصلية المفهومة على أنها مستودع الحق الطبيعي، ونبذ التقليد المذهبي، والدعوة إلى التلفيق، أي إلى الأخذ من المذاهب المختلفة ـ وحتى المائتة منها كالظاهرية ـ ما ناسب اليوم من الأحكام. أيّد هذه الدعوة الطهطاوي ثم خير الدين التونسي (دون أن ينجح)، والسيد جمال الدين والشيخ

---

(١٠٧) رضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ٦١٤.

(١٠٨) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق محمد منير. (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٤١)، ج ١، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(١٠٩) القاسمي، **جمال الدين القاسمي وعصره**، ص ٢٣٣، ومحمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ٢ ج (بيروت: دار الارشاد، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٣٦١.

محمد عبده وابن باديس والشيخ رشيد رضا ـ الذي اعتُبر في تركيا رائد اللامذهبية في الفقه[110].

من الصعب تحديد الأهمية النسبية للأقوال العامة المتعلقة بالمصالح (وتسويغها الشرعي: المقاصد أو الكليّات الخمس). ذلك أنه على الرغم من المضيّ باستمرار في تأكيد أولوية المصالح، أي على الاعتبار العلماني للمعاملات، إلاّ أن السيد رشيد رضا يحجم تماماً عن رفع النص والسنّة وتعليقه، كما رأينا بصدد الرق، مثلاً، بل هو يؤكد باستمرار أهمية تطبيق الحدود، ولا يعالج في أي من النصوص مسألة مجال اختصاص الشرع ومجال اختصاص القانون. مع تأكيده أن الثاني يقوم على الرأي والأول على أحد الأدلة الأربعة. بل هو يرى أن للقانون حدوداً أهمها «عدم تعدّي حدود الله تعالى فليس للحاكم أن يحلّ حراماً ويحرّم حلالاً»، بل يجب العمل بأحكام الشرع ما لم يعرض مانع مصلحي دون أن يعني ذلك ترك الشريعة أو استبدالها لمجرد الاستحسان، فلا يجوز زيادة نصيب أحد الوارثين كالنساء لمصلحة من المصالح أو لسبب من الأسباب[111].

أكّد السيد رشيد رضا بذلك حداثة الشريعة في امكان تعليقها مبدئياً، ورفض ذلك عملياً، فراوغ: فهو في موقفه المبدئي لم يرَ في أصول الشريعة إلا تأكيدات ما يتطلبه الحق الطبيعي وسنن الاجتماع والتحول، وذلك بتأكيده دور الضرورة في صياغة المصلحة، واندراج الضرورات في إطار مقاصد الشرع[112].

وهو في الوقت نفسه قرر أن في الشرع وأحكامه المعيّنة أمراً غير قابل للتجاوز من قبل المصالح. عَلْمَنَ السيد رشيد رضا الشريعة، ورفض أن يرى في هذه العلمنة إلاّ سرياناً للشرع المفهوم على أنه مقاصد عامة، رأينا أنها لا تخص الشريعة الإسلامية، بل تشمل جميع الشرائع أو تكاد. فشملت الدنيا الدينَ الجاري بموجب سننها، وشمل الدينُ الدنيا بضرورة جريانها على شرعته.

بذلك قامت التسوية الترجمانية الاصلاحية: فالدين الدنيا، والدين دين. فلا علمانية

---

(١١٠) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ١، ص ٥٤٤ ـ ٥٥٥؛ الأفغاني: **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠؛ رضا، **محاورة المصلح والمقلد**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، و

Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire réligieuse et sociale* (Paris; La Haye: Mouton, 1967), pp.222-228, et passim; Berkes, *The Development of Secularism in Turkey,* p.381, and Arnold Harrison Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents* (Leiden: Brill, 1978), pp.116-117.

(١١١) رضا، المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(١١٢) قارن الملاحظات الصائبة عند: Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashīd Riād* (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1966), pp.201-207, and Muhammad Zaki Badawi, *The Reformers of Egypt: A Critique of Al-Afghani, Abduh and Ridha* (London: Croom Helm, 1978), pp.109-111.

لأنها تعقّد العلاقة بينها وتشير إلى تمايزات الواقع بين هـذا وذاك. وبذلـك تربعت الـدائرة، وتدوّر المربع، وقامت الترجمة الإصلاحية على درء التعارض، وقمع الاختلاف، ومحق التمايز، وإقامة الاتصال الوهمي بين أمور متمايزة معقدة الصلة لا تضمن المهاهاة بينها إلا قول المترجم، ولا يصون استمـرار هذا القول إلا مؤسسة سياسية أو تحـالف ثقافي ـ سيـاسي يحجب العقل عن الواقع التاريخي.

تنطبق مراوغة التاريخ الضرورية للترجمة الإصلاحية على ما جاء من نقـل عن الماضي. فتماماً، كـما يتم اختيار الحـاضر وتطبيعـه دينياً عـلى أسس كيفية، يجـري التعسّف في إجـراء الأحكام التاريخية بموجب متطلبات الحاضر في ممارسة ذرائعية للنقد التاريخي، تذكّرنا بالمقـابل السلبي لسماحة وتسامح نقد الحديث في الـتراث الإسلامي الـذي درسناه في الفصـل الأول. فمن باب توسيع نطاق الدنيا، كما قلنا، تضييق نطاق ما يُلزم به الدين.

ولم يكن التشدد في نقد الحديث إلا من هذا القبيل. فالعمل بموجب الحديث الصحيح عند السيد رشيد رضا أمر واجب إن لم ينافِ المصلحة، وإذا نافى المصلحة فإنـه سيُعتبر حكـماً انـه معارض الأصـول العامـة المؤيدة بـالكتاب والسنّـة، ولأن لا بد لـه إذن إلّا أن يكون من أحاديث الآحاد التي لا تفيد إلا الظن[113]، دون اليقين أو الإلزام. فـترفض بذلـك الأحاديث لاعتبارات نفعية دون الإلماع إلى نواقصها التاريخية، تماماً كما فعل عبد العـزيز جـاويش الذي انتقده رضا لرده الأحاديث «الصحيحة المتفق عليها» إن لم يعجبه معناهـا[114]، ولو كـان أعلن أن أحاديث البخاري «الصحيحـة» ليست كلها بصحيحـة وأن الطعن بمـا طعن فيه منهـا كان طعناً وجيهاً على العموم[115].

ومن الأحـاديث المطعـون فيهـا شرعـاً ـ بينـما قـال ان غـيرهـا بـاطـل عقـلاً ـ حـديث الغرانيق[116]، أي ما يعرف اليوم بالآيات الشيطانية التي سبق الشيخ محمد عبده أن طعن فيها لأنها تنقض الأصول بنقضها عصمة النبي في التبليغ عن الله، دون القول بأنها تنـافي العقل. هذا، وكان المحققون كالطبري وابن حجر قبلوها، وكان الأخـير قد رجّحهـا رغم أنها مرسلة لأنها كانت مروية عن ثلاثة طرق على شروط الصحة[117].

وفي المعنى نفسـه ـ النفعي ـ زكّى السيـد رشيـد رضـا تضعيف ابن خلدون أحـاديث المهـدي، لأنها أحـدثت «البـدعـة البـابيّـة» وصرفت المسلمـين عن الإعـداد السيـاسي والعسكري[118].

---

(١١٣) رضا، المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١١٤)، رضا، **فتاوي**، رقم (٥٠٦).

(١١٥) المصدر نفسه، رقم (٧٣٧).

(١١٦) محمد رشيد رضا، «باب الانتقاد على المنار،» **المنار**، السنـة ٢٨، العدد ٦ (٢٧ آب/ أغسطس ١٩٢٧)، ص.٤٧٤.

(١١٧) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٥، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٩.

(١١٨)، رضا، **فتاوي**، رقم (٤٤).

جاء التعليق على بعض الآيات القرآنية من الباب نفسه؛ ففي مواجهة طعن الدعاية البروتستانتية بالنبي، وقول أحد نصوص هذه الدعاية ان القرآن «مشحون بأمور محمد نفسه... ولو كان كلام الله كما زعموا، لما صلح أن يتنزل بارىء الأكوان وخالق الخلق إلى أن يوحي بما لا يهمّ أحداً من خلقه سوى محمد وأزواجه»، والاستفاضة في الكلام حول إفك عائشة ومارية القبطية وزواج النبي بزينب بنت جحش بعد طلاقها من زيد بن حارثة[119] ـ في مواجهة ذلك، بذل الشيخ محمد عبده جهداً جهيداً في الرد[120]، بل اجتهد في محاولة استيعاب بعض معطيات النقد الحديث للعهد القديم لإثارة الشكوك حولها[121]. وتبعه في ذلك تلميذه الذي لم يحجم عن الاشارة إلى أن «تاريخ» التوراة مكتسب من ميثولوجيا الآشوريين والكلدانيين وغيرهم، دون أن يشير إلى أن هذا الأمر اتفق عليه مع أحد كتب البروتستانت التي تجرِّح الإسلام وتشير إلى أن الأساطير الكلدانية أو المصرية كانت أصل الخبر اليهودي عن اسماعيل الذي تزلفوا به للعرب «تذرُّعاً بهم إلى دفع الروم عن بيت المقدس أو إلى تأسيس مملكة جديدة لهم في بلاد العرب يلجأون إليها»[122].

وكان الشدياق قد سبقهما إلى ذلك بما يقرب النصف قرن عندما كتب **مماحكات التأويل في مناقضات الانجيل** الذي ما زال مخطوطاً والذي استند إلى تراث نقد النصوص المقدسة الأوروبي للقرن التاسع عشر[123].

في هذه الأمور، استمر الإصلاحيون على دأبهم الانتقائي، واحتذوا بذلك حذو نقادهم البروتستانت: فلئن استخدم هؤلاء النقد التاريخي والعقلي الصارم لنص القرآن[124]، صانوا الانجيل عنه، تماماً كما صان الاصلاحيون القرآن والسيرة عن النقد التاريخي الصارم الذي رأوا جواز تطبيقه على الانجيل والتوراة. واستمر المسلمون والمسيحيون على اعتبار ما جاء في الكتب المقدسة تاريخاً، حتى المتحررين مثل سليم عنحوري الذي استند إلى أقوال التوراة لترجيح خبر بناء تدمر من قِبَل سليمان الحكيم[125].

لم يكن كل تعامل الاصلاحية الإسلامية مع النصوص الأساسية تعاملاً مراوغاً، بل كانت

---

(١١٩) «تذييل،» في: جرجس سيل، **مقالة في الإسلام**، تعريب هاشم العربي (القاهرة: المطبعة الانكليزية ـ الأميركية، ١٩٠٩)، ٣٦٤ ـ ٣٧٥.

(١٢٠) محمد عبده ومحمد رشيد رضا، **تفسير الفاتحة** (القاهرة: مطبعة الموسوعات، ١٣١٩)، ص ١٠٠ ـ ١٢٣.

(١٢١) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٥، ص ٢٢ ـ ٢٣ وغيرها.

(١٢٢) رضا، **شبهات النصارى وحجج الإسلام**، ص ٢ ـ ١٤، ١٥، و٣٣ ـ ٣٦، و«تذييل،» في: سيل، **مقالة في الإسلام**، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

(١٢٣) عماد الصلح، **أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠)، ص ٧٦ ـ ٧٨، و ٢٤٦ هامش رقم (٨٧).

(١٢٤) انظر: «تذييل،» في: سيل، المصدر نفسه.

(١٢٥) عنحوري، **سحر هاروت**، ص ٧١.

هنـاك بوادر نـظرة تاريخيـة نقديـة جديـة إلى بعض نصوص التـاريخ دون غـيرها، كمغـازي الـواقدي، مثـلاً[١٢٦]، وهي نظرة لم يتم الاكتـمال المنهجي لمقدمـاتها إلاّ في أعـمال الاصـلاحي الهندي سيد أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨)[١٢٧]. ولكن كان على الاصلاحيين مواجهة المعـارف العلمية الطبيعية والتاريخية الجديدة ذات المرجعية العلمانية الصرفة، وتناقضهـا البيّن الـذي لا لبس فيـه مع نص القـرآن، فـاستنـدوا إلى الاسـتراتيجيـة نفسهـا التي اعتمـدت في الـترجمـة الشرعية، وهي الابتداء بحصر نـطاق الإلزام وتضييق مجـال الدين في مـواجهة دنيـا متوسعـة ذات مرجعية علمانية مستقلة لا تمتّ إلى الدين الإسـلامي أو غيره بـأية صلة. فجـاءت بعض أقوال النبي عند السيد رشيد رضـا أمور إرشـاد لا أمور تكليف، تعـبّر عن رأي دون أن تبلّغ عن الله: من هذه ما ورد عـلى لسـانـه عن الزراعـة والطب وسـائر أمـور الدنيـا[١٢٨]. وكانت الخطوة الثانية الخاصة بالأمور التي لا يمكن الالتفات عنها ـ كأقوال القرآن ـ تـوَسـل الـلاأدرية نهجاً للسلامة. فإذا تعارض العقل والنقل، على النقل إما أن يتعرض للتفويض، أي القـول العلم به عند الله، أو أن يخضع للتأويل. أما التأويل فعليه أن يجري مع المحافظة على قوانين اللغة، حسب قول الشيخ محمد عبـده استناداً إلى تـراث طويـل أكّد فيـه سلامـة موقفـه من التـأويل، وأكّـد في الوقت نفسـه أن هذا التـأويل المنضبط سيؤدي إلى الاتفـاق مـع مـا يثبتـه العقل[١٢٩].

بعبـارة أخرى، يجب الـركون إلى الـترجمة الإصـلاحية التي تثبت قبليـاً توازي الحقيقـة العلمية والنص، وتأكيد صحة كل منهما عـلى حدة وعـلى أسس مستقلة، ثم وضعهما الـواحد بإزاء الآخر في تطابق تام، فتتريع بذلك الدوائر. من الأمثلة عـلى التفويض شـأن الجن: فإن القرآن يؤكد على وجود عالم جني موازٍ لعالمنا، دون أن يرد فيه أي شيء ينبىء عن حقيقة هذه المخلوقات الخفية، ولو ورد في نصه أنهم خلقوا «من مارج من نار».

ولكن هذا لا يدلّ على الحقيقة، حسب السيد رشيد رضا، دون أن يبلغنا سبب تـأكيد عدم دلالته على الحقيقة، غير القول بأن خلق الإنسان من تراب ومن حمأ مسنون لا يدل عـلى الحقيقـة. فوجب عـدم الرجم بـالغيب والايمان بـالآيات دون تـأويل[١٣٠]، بتفـويضها حسب الموقف الحنبلي العتيد إلى علم الله وحده.

ولا يخفى على القارىء أن تعميم هذا المبدأ على سائر النص القرآني لا بد أن يفضي إلى نتائج بالغة الخطورة تجعل منه عبارة عن تمتمة لا مضامين لها قابلة للمعرفة، وأن تطبيقـه على

---

(١٢٦) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٢، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(١٢٧) انظر خصوصاً: Christian Troll and Sayyid Ahmad Khan, *A Reinterpretation of Muslim Theology* (Delhi: Vikas Pub. House, 1978), chap.4.

(١٢٨) رضا، **فتاوي**، رقم (٢٠٩)، ص ٧٣١ ـ ٧٣٣.

(١٢٩) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٢٨٢.

(١٣٠) رضا، المصدر نفسه، رقم (١١١).

طريقة الإصلاحية الإسلامية يعتمد كليّة على مقدرة السيطرة على عملية التفويض هذه. ولا تتم هذه المقدرة على السيطرة، وعلى اختيار الجائز من الآيات المفوضة وغير الجائز منها، إلاّ من قبل سلطة مكتسبة على النص، سلطة تفسير وتأويل، قد تقوم على إجماع وقد تقوم على استبداد بالرأي. في الحالتين، إن شرط قيام هذه السيطرة هو القيام السياسي عليها باسم سلطة تمتلك الفصل في أمور الدين، أي المؤسسة الدينية، أو الكنيسة الإسلامية.

إن ما ينطبق على الآيات التي تشير إلى الغيبيات والخوافي ينطبق على الأمور القابلة لليقين، ومنها المعارف التاريخية والطبيعية. وكانت هذه أموراً تبدّى فيها التناقض بين القرآن وما تعلّمه مثقفو ذلك العصر في المدارس الحكومية والخاصة الأجنبية، معضداً في الأخيرة بالدعاية الدينية المضادة للإسلام التي أبرزت تلك التناقضات.

كان من هذه الأمور خبر نوح وطوفانه، المسألة التي شكلت مراجعتها مرحلة انتقالية بين التفويض والتأويل، لقيامها على مزيج من الشك والانفتاح على إمكانية الشك والمناقضة ـ ومن ثم التفويض. فرأى الشيخ محمد عبده أن ما يدل على عموم الطوفان الأرض أمر لا أصل قرآني له، بل هو قائم على أحاديث آحاد لا توجب اليقين. ثم أورد احتجاج بعض الدينيين وأرباب النظر ان وجود الأصداف والأسماك المتحجرة في أعالي الجبال يدل على صعود الماء إليها «ولن يكون ذلك حتى يكون قد عمّ الأرض». ثم أورد رأي غالب أهل النظر من المتأخرين، يقول: «إن الطوفان لم يكن عاماً بدلالة «شواهد يطول شرحها»، ثم استنتج ما يلي: «لا يجوز لشخص مسلم أن ينكر قضية أن الطوفان كان عاماً لمجرد احتمال التأويل في آيات الكتاب العزيز، بل على كل من يعتقد بالدين أن لا ينفي شيئاً مما يدل عليه ظاهر الآيات والأحاديث التي صح سندها وينصرف عنها إلى التأويل إلاّ بدليل عقلي يقطع بأن الظاهر غير مراد، والوصول إلى ذلك في مثل هذه المسألة يحتاج إلى بحث طويل، وعناء شديد وعلم غزير في طبقات الأرض وما تحتوي عليه وذلك يتوقف على علوم شتى عقلية ونقلية، ومن هذى برأيه بدون علم يقيني فهو مجازف لا يسمع له قول ولا يُسمح له ببث جهالاته، والله سبحانه وتعالى أعلم»[131].

إن النقطة المبدئية التي يؤكدها هذا الموقف هي إمكانية الانصراف إلى التأويل ـ بل ضرورته ـ إذا قطع بأن الظاهر «غير مراد»: ينسب بذلك مراد العصر إلى عصر النص، أي أن تأكيد سلطة النص القطعية يجري باضفاء معنى اليوم عليها مما لا يناسبها بالطبع، فيصبح اليقين والنص صنوين؛ فإن نص، حسب هذا الفهم، يفيد اليقين، وعندما لا يكون التأويل قائماً، ولا ينسجم مضمون النص مع التاريخ الطبيعي أو البشري، يقال ان دلالة النص عامة أو لا يقصد منها الاعلام بل الارشاد: «فمثل ما في القرآن من التاريخ البشري كمثل ما فيه من التاريخ الطبيعي من أحوال الحيوان والنبات والجماد، ومثل ما فيه من الكلام في الفلك. يراد بذلك كله التوجيه إلى العبرة والاستدلال على قدرة الصانع وحكمته، لا تفصيل مسائل العلوم الطبيعية والفلكية التي مكّن الله البشر من الوقوف عليها بالبحث والنظر والتجربة،

---

(١٣١) عبده، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥١٢ ـ ٥١٣.

وهداهم إلى ذلك بالفطرة وبالوحي معاً. لذلك نقول: لو فرضنا أن المسائل التاريخية والطبيعية المذكورة في الكتاب ليست مطابقة إلا لما يرى أو يعتقد الناس كلهم أو بعضهم في زمن التنزيل لما كان ذلك طعناً فيه، لأن هذه المسائل لم تقصد بذاتها بل المراد منها توجيه النفوس والاستفادة بما أشرنا إليه، فتنبه»[١٣٢].

بذلك وُضع القرآن وغيره بمنأى تام عن التاريخ الذي يشير إلى تاريخية كله وانحصاره بمحدِّدات عصره وضروراته، على الرغم من الإشارة التي أثبتناها إلى تاريخيّة بعضه.

هكذا جرى إنقاذ النص القرآني من النظر التاريخي واعتباراته، على هيئة مشاقفة كونية له، تدرج ما جاء فيه ـ أو بعضه ـ في سجل المعرفة العلمانية الأصل والمرجع، القائمة على إعمال العقل التي كانت علماً على الحداثة الكونية، الحاملة شحنة من الإلزام العقلي والثقافي التي ما عاد بوسع العقل الديني ردّها أو ممانعتها.

ولذلك رجع العقل الديني إلى التأويل، أي إلزام النص بالدلالة على مضامين لا يمكن أن تدخل عليه لأن دلالته ـ كدلالة كل نص ـ محصورة بمعارف وظروف زمن نشأته. وأصبح النص القرآني ـ وخصوصاً آياته الدالة على الأمور الكونية ـ لا يفهم إلا على أن بعض مفرداته قائمة على شيفرة، مفتاحها المعارف العلمية الحديثة، التي ترتبط بالمفردات المشفّرة برباط المَقاربة والإيحاء الايقوني، أي شبه البعيد، غير المرتبط بالمعرفة العقلية، بل بالتمثيل القائم على قدر من التمني. تصبح بذلك سبل الاتصال الحديثة كاللاسلكي والتلغراف مفاتيح فهم مواصلات سليمان وبلقيس التي يجري عليها الكلام في القرآن[١٣٣]، ويدل الكلام على السماء وانشقاقها على إمكانية تبدّل تركيب الكون واختلال نظامه، عندما يشاء الله، بالحوادث الكونية، كاصطدام الكواكب[١٣٤]. ويصبح انشقاق البحر الأحمر ثم إغراقه جيش فرعون أمرين يفسر أولهما عبور موسى وجمعه البحر في مكان قليل العمق، وفيضان المد على فرعون وجيشه[١٣٥]. أما هزيمة أبرهة أمام الطيور الأبابيل حاملة الحجارة التي من سجّيل، فرأى الشيخ محمد عبده النظر إليها على النحو التالي: «يجوز ذلك ان تعتقد ان هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه، وان كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يُعَدّ من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وأن هذا الحيوان الصغير ـ الذي يسمونه الآن المِكروب ـ لا يخرج عنها، وهو فِرَق وجماعات لا يحصي عددها إلا بارئها. ولا يتوقف ظهور أثر قدرة الله تعالى في قهر الطاغين على أن يكون الطير في ضخامة

---

(١٣٢) رضا، المصدر نفسه، رقم (٤٥).

(١٣٣) الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(١٣٤) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٥، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(١٣٥) رضا، **شبهات النصارى وحجج الإسلام**، ص ٥.

رؤوس الجبال، ولا على أن يكون من نوع عنقاء مغرب، ولا على أن يكون له ألوان خاصة به، ولا على معـرفة مقادير الحجارة وكيفية تأثيرها، فلله جند من كل شيء»[١٣٦].

بـل صير إلى تفسـير المعجزات تفسيراً علمياً عنـد الشيـخ حسـين الجسر، الـذي فسّر انشقاق القمر بالرجوع إلى الزلازل، والذي استند إلى قلب الكيميـائيين الهـواء ماء في تـأويل معجزة النبي في سقيا بعض أصحابه وهم على سفر عندما جاء والماء نابع من أصابعه[١٣٧].

بـالسبل نفسهـا، علّل السيد رشيـد رضـا أثـر العـين الحسـودة، وشبّههـا بـ «التنـويم المغناطيسي» الذي تعمل فيها النفوس آثاراً عن بعد[١٣٨] ـ ، وكان مؤمناً إيمـاناً عميقـاً بالآثـار الروحانية ومنها تحضير الأرواح والشفاء بالرقي، وبقدرته شخصياً على اجتراح الكرامات[١٣٩]. بل لعل من أكثر المواقف دلالة على آليّة الترجمة الإصلاحية موقف السيـد رشيد رضـا المتعفّف من الحور العين في الجنة الذي قد لا يبعث الجميع على الطمـوح إلى البر والخـير. فهو يستثني التراث الإسلامي بكامله، ويؤكد بنفس طهروي مسيحي، مساوق لمفاهيم الأخلاق الجنسيـة لأوروبا القرن التاسع عشر، ان الحور العين لسن نسـاءً خلقن للذة الرجـل في الجنة، بـل ما هن إلا زوجات الدنيا في معيّة أزواجهن في الجنة[١٤٠].

على ذلك، صارت الكتابة في التأويل العلمي للقرآن ـ عـلى أساس أن الـدين لا يمكن أن يـأتي بما يمتنـع عقلاً[١٤١] ـ شكـلاً أدبياً شـائعاً ابتـدأ عند حسـين الجسر. واعتمـده محمـود شكـري الألوسي ـ عـلى مناهضتـه التأويـل عمومـاً ـ في العراق، وجمـال الـدين القـاسمي في الشام، وتلامـذة الشيخ محمد عبده في مصر، خصـوصاً الشيـخ طنطاوي جـوهري (١٨٧٠ ـ ١٩٤٠) الذي نحا منحى حسين الجسر على سذاجتـه الفلسفية، وفسر القـرآن في ٢٦ جزءًا استناداً إلى مكتشفات العلم الحديثة[١٤٢]. وكتب في الموضوع الكثـيرون قبلهم، مثل محمـد بن أحمـد الاسكندراني الـطبيب، نزيـل دمشق، الذي نشر في دمشق عـام ١٣٠٠ للهجرة كتـابـاً بعنـوان **تبيان الأسرار الـربانيـة في النبات والمعـادن والمواشي الحيـوانية**، وآخـر بعنوان **كشف الأسرار النورانية بالقرآن**[١٤٣].

---

(١٣٦) عبده، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٢٩.

(١٣٧) حسين الجسر، **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسـلامية وحقيّة الشريعة المحمـدية**، تحقيق خالد زيادة (طرابلس: جروس برس؛ المكتبة الحديثة، [د.ت.])، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١٣٨) رضا، **فتاوي**، رقم (٢٠٩).

(١٣٩) نص للسيـد رشيد رضـا في: شكيب أرسـلان، **السيـد رشيـد رضـا أو إخـاء ٤٠ سنـة** (دمشق: مطبعة ابن زيدون؛ القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٧)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(١٤٠) رضا، **فتاوي**، رقم (١٩٣)، ورقم (١٩٦).

(١٤١) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٣٥٧.

(١٤٢) انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٢٣١ ـ ٢٣٨، وحسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ٣٣٤ ـ ٣٤٣.

(١٤٣) يوسف اليان سركيس، **معجم المطبوعات العربيـة والمعرّبـة**، ٢ ج (القاهـرة: مطبعـة سركيس، ١٩٢٨ ـ ١٩٣١)، ص ٤٣٨.

ولكن لا شك أن السبق في هذا المجال كان لفرنسيس مرَّاش. ارتبط كتاب حسين الجسر، **الرسالة الحميدية** الذي كان أصلاً لكثير مما تلاه[١٤٤]، بكتاب **دليل الطبيعة** لمرَّاش الذي ذكرناه قبلاً، والذي صدر على حلقات في إحدى المجلات الرسمية العثمانية بما يسبق كتاب الجسر بعقدين تقريباً. وارتبط كتاب الجسر بكتاب مرَّاش بصلة وثيقة جداً في التبويب ونمط الاحتجاج والاستدلال، والنظر إلى العلم وإلى الدين، وتحتمل هذه الصلة رصداً دقيقاً لتحديد طبيعتها الأكيدة، وأملنا أن يتسع المجال أمام أحد الباحثين لدراسة هذه الصلة بتفصيل لأن المجال لا يسمح لنا بذلك هنا.

استصلحت سلسلة مرَّاش ـ الجسر جملة واسعة من الحجج التي أتى بها الفكر الديني الأوروبي الاعتذاري دفاعاً عن الدين في مواجهة علم يقيني أكيد، تلك الحجج التي أضحت كونية واستخدمتها الأديان للدفاع عن نفسها وعما هو منافٍ للعقل فيها بوضوح. فقد تابع المفكرون المسلمون الحديثون اصطلاح أسلافهم على النظر إلى الطبيعة كآية من آيات الكمال والوجود الإلهيين، ومجالاً لتجلّي الله ترتيباً للكائنات وعناية بها: من هنا انتظام الطبيعة، وترابط أجزائها. وتضافرت ذكرى الفلسفة الإسلامية عند الإصلاحيين مع تراث المسيحية الأوروبية الحديثة في التدليل على الوجود والتدخل الإلهيين عن طريق الطبيعة. الأمر الذي بحثه الكاثوليكيون بصورة خاصة في مواجهة نقد الدين في القرن الثامن عشر[١٤٥]، الذي وجد على درجة أقل في اللاهوت الطبيعي البروتستانتي[١٤٦].

ولكن الكثلكة ـ خصوصاً الفرنسية ـ كانت الجهة التي أصدرت أغزر تراث اعتذاري: فكانت أعمال لامنيه Lamennais وبونالد Bonald وغيرهما في القرن التاسع عشر هي التي جرى تبنّيها كجزء من التراث الفكري الديني الحديث، تراث الشكّية الفلسفية[١٤٧]: من هنا القول بأن مبادىء وقوانين العلم الطبيعي ظنية، وإن المعرفة الحسية غير سليمة، وإن فوق مجال المعرفة البشرية أموراً لا يصل إليها العقل.

وكان فرنسيس مرَّاش صلة الوصل بين الاعتذارية الكاثوليكية والفكر الإسلامي الحديث في مواجهة العلم الذي كان كتاب حسين الجسر المذكور نصه المؤسس. فكان مرَّاش قد اكتسب هذه التصورات أيام دراسته الطب في باريس في أوائل الستينيات من القرن الماضي، حيث نشطت في كلية طب باريس آنذاك حركة فلسفية كاثوليكية كانت وريثة تراث

---

(١٤٤) الجسر، **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيّة الشريعة المحمدية**، ص ١٨٠ ـ ٢٠٦.

(١٤٥) Robert L. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century: France* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1939), pp.106-107, and 108-112.

(١٤٦) جون هرمان راندال، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة جورج طعمة (بيروت: دار الثقافة؛ مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦)، ج ٢، ص ٢٢٢.

(١٤٧) انظر خصوصاً: Louis Foucher, *La Philosophie catholique en France au xixe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, 1800-1880* (Paris: Vrin, 1955), pp.23-25, 36-38, et 258.

لامنيه وغيره، دافعت فيه عن الدين بتأكيد اتفاقه مع العلم، وعلوه عليه، استناداً إلى الشك بيقينية العلم، وكانت تلك الحركة بزعامة الدكتورين تيسييه Tessier وفريدو Frédault[١٤٨].
فكان أن وسمت الشكّية الفلسفية هذه، مع لاهوت طبيعي يستدل بالطبيعة على الله، كل تراث الفكر الإسلامي والمسيحي العربيين في مواجهة العلم[١٤٩]، وعلى نسق استمر حتى اليوم تحت عنوان «العلم والإيمان» الشهير.

ثالثاً: العلمانية الصريحة ومساوقة الواقع

رأينا في ما مضى من هذا الفصل أن الإصلاحية الإسلامية جاءت رداً سياسياً وفكرياً على الأوضاع التربوية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي جاءت بها الدولة التنظيماتية، وأن الإصلاحية الإسلامية جاءت فكراً نفعياً في أسسه، يراوغ أسسه المزعومة في تاريخ نُزِعَ عنه الزمان وجمد في لحظة بدايته القرآنية والمحمدية وفترة الخلفاء الراشدين بإلزامها مضامين لا يمكن أن تتحملها، ويراوغ ذلك الفكر الحاضر الكوني العلماني بردّه إلى بدايات مطلقة يدّعي لها التاريخية والحضور معاً. فجاءت الإصلاحية الإسلامية بذلك فكراً وتصوراً يقطن عالَمَيْن، يقوم الواحد على مرجعية غيبية خارجة عن صنع البشر الحاضرين، والآخر على ما يقدر العقل البشري أن يصل إليه دون الرجوع إلى الغيب، كما أدرجت علمانية الواقع في سجل الغيب الديني أو سلطة الماضي الديني. وقامت الإصلاحية الإسلامية على الإيهام بدينية الشؤون العلمانية ـ أي الدنيوية النفعية والعقلية البشرية ـ وعملت بذلك على الخلط بين المرجعيات العقلية الفعلية، والاجتماعية السياسية، والرمزية الحضارية، مما رعى استمرار اللاعقلانية في الفكر والحياة العربيين على استمرار القرن الأخير من تاريخنا.

كانت الإصلاحية الإسلامية، إذن، قائمة على انتهازية فكرية وانعدام الاتساق، تأخذ من هذا ومن ذاك بما يوافق لحظتها، وتغطّي نفسها باستشارة الدين والدنيا في آن معاً، وفق اعتبارات نفعية، محافظة، دفاعية، قائمة في لحظتها دون النظر إلى بعد، هادفة في كل لحظة إلى الحفاظ على مرجعيتها الرمزية ـ الدين ـ وعلى المرجعية الاجتماعية لأصحابها؛ أي رجال الدين المتنورين وبعض مثقفي الدولة من أصحاب الصف الثاني. فقامت على أساس من واقع علماني، وهاجس علماني، وتسمية دينية له.

أما العلمانية، فكانت الدنيا التي أسستها دنيا الدولة التنظيماتية، على الرغم من أن هذه الدولة، كالإصلاحية الإسلامية، لم تكن معلنة عن العلمانية، ولو تطلّبت ذلك مؤسساتها ومشروعها الثقافي، بل كان للدولة التنظيماتية على الصعيد الايديولوجي دوران، دور احتفالي

---

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٦١.

(١٤٩) مرّاش، **دليل الطبيعة**؛ الجسر، **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيّة الشريعة المحمدية**، ولويس شيخو (الأب)، «تناقض الدين والعلم،» **المشرق**، العدد ٣ (١٩٠٠)، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥، و٣٠٨ ـ ٣٠٩.

يتبدى في رعايتها الدين عن طريق شيخ الإسلام، وافتتاحها بياناتها ومؤسساتها وقوانينها باسم الدين، وبثها الثقافة الدينية عموماً، ودور بادٍ في مؤسساتها وتدخلها في المجتمع وفكر كبار موظفيها ونمط حياتهم.

استمر الدور الأول في الدولة الحميدية التي جاءت الإصلاحية الإسلامية متساوقة معها على صعيد المشروع الفكري والاجتماعي المنكفىء على داخل مزعوم، بل وعلى صعيد المشروع الاقتصادي القائم على تحرير القانون من أثقال ماضيه بغية تمكين النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي منه. فبينما كانت الحياة في مختلف مجالاتها جارية على ما يخالف الدين وما ليس له من مرجعية إلّا المرجعية العلمانية، قامت الإصلاحية الإسلامية على الإيهام بالعكس، وتثبيت انزياح ما زال قائماً بين الواقع وبين القدرة على وعي الواقع، وذلك بالإيهام بأن حياتها قائمة على أسس دينية مستمرة.

وعلى العكس من ذلك، كانت العلمانية صوان الحياة اليومية والمرجعية الفكرية والاجتماعية الغالبة، فكانت علمانية ضمنية في واقعها الأعم والأهم، أي كانت لا أكثر ولا أقل من الحياة في هذه الدنيا بموجب متطلبات العصر. أما العلمانية الصريحة، فكانت خطاباً مناضلاً مساوقاً لطموح الدولة التنظيماتية ودنياها، ومحاولة لإفادتها بلحظة ايديولوجية كانت غائبة أو مغيَّبة عنها، دونما رعاية منها، كما كانت قياماً على مثقفين فاعلين ضمناً، مهمشين ظاهراً.

قبل الدخول إلى مجال الفكر العلماني، من المفيد الاشارة إلى البعض من البقايا العقلية للعصور الوسطى التي قد توحي بنزوع علماني. من هذه الاستخدام العلماني للأمور الدينية في الأدب عما قد يشير حفيظة الدينيين لاعتباره أمور الدين اعتباراً علمانياً، على أنها من أمور الدنيا. ومن الأمثلة على ذلك بيت شعر غزلي لبطرس كرامة الحمصي قال فيه:

«كتب الرحمن على فمها   إنّا أعطيناك الكوثر»

وكانت نتيجة ذلك أن ثار عليه «رعاع حمص»، فاضطر للهروب واللجوء إلى الأمير بشير الشهابي في جبل لبنان حيث بقي حتى وفاته عام ١٨٥١[١٥٠].

ومن هذه البقايا أيضاً نظرة العداء والريبة والاحتقار الى رجال الدين التي برز فيها جاحظ القرن التاسع عشر، أحمد فارس الشدياق: كان البطريرك حبيش بطريرك الموارنة قد احتجز أخاه، أسعد الشدياق، في أحد الأديرة لسنوات عدة في ظروف قاسية، حتى جنّ ومات حوالى العام ١٨٣٢ بعد أن التزم صحبة البروتستانتيين. وكانت النتيجة أن أبدع الشدياق في ذم القساوسة، المحترفين للدين، ذوي اللوثة فيه[١٥١]، بعد أن هرب من لبنان؛ وبقيت مأساة

---

(١٥٠) عنحوري، سحر هاروت، ص ١٥١.

(١٥١) أحمد فارس الشدياق، الساق على الساق في ما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، و ١٨٧ ـ ١٨٨، والصلح، أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره، ص ٢٧ ـ ٣٠، و ١٧٦ ـ ١٧٧.

أسعد الشدياق ملهمة لكثير من المؤلفين اللبنانيين ذوي الأصل المسيحي، بل كمنت شخصيته وسمع صوته في مواضع كثيرة من كتابات جبران[١٥٢].

ولم تقتصر استمراريات العصور الوسطى على المسيحيين. فيمكننا أن ندرج في الباب نفسه مواقف شكّية من الدين والربوبية تذكّر بالعصور الوسطى وبرابليه Rabelais والخيّام والمعرّي: فهي تعتصم بالتناقض المنطقي المجرد دون الاشارة إلى العلم ولا الركون إليه أو الاستدلال بمعارفه وقيمه على حيثيات الشك. فأتت شكّية مزاجية لا إشارة فيها إلى الحداثة.

فعلى الرغم من نظريات غريبة للزهاوي في الفيزياء والفلك، ونزعة ميتافيزيائية مادية أكيدة عنده، وشيء من الإيمان بالدور الكوني، بل وشيء من المواقف الإلهية عندما يؤكد تماهي الله والأثير وإدراج ذلك في تصور لوحدة الوجود[١٥٣]، بالرغم من ذلك كله، إلا أننا نرى عند الزهاوي أيضاً مفهوماً تدبيرياً للربوبية، وإيماناً بالملائكة مع شك بها، وداروينية متزاملة مع القول بالدور[١٥٤]. لذلك جاء شعره الشكّي مضطرب الوجه، مزاجي الطابع غير مندرج في سياق العلمانية. وربما كان ذلك ما يفسر إقدامه على كتابة ما كتب[١٥٥]:

«توقفت لا أدري تجاه الحقائق ... أأني خلقت (...) أم هو خالقي

...

وكيف اعتقادي بالذي أراد لي ... شروراً وجازاني مجازاة حانق

...

قالوا بأن (...) حي ... له على عرشه ثبوت
فقلت ما (...) غير وهم ... أكبره الوصف والنعوت
ان حيي العلم في اناس ... (...) من ذاته يموت

...

فغاظ الذي قد جاء ابليسُ ربَّنا ... (...) بأعلى عرشه وهو حردان
وما كان ظني أن (...) (...) ... فيخلو للشيطان في الملك ميدان»

وكنا قد رأينا أن السيد جمال الدين استخدم مفاهيم راجعة إلى الفلسفة الطبيعية

---

(١٥٢) Khalil S. Hawi, *Khalil Gibran: His Background, Character and Works,* foreword by Nabih Amin Faris, American University of Beirut, Publications of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series; no.41 (Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1972), pp.43, 136, and 169.

(١٥٣) هلال ناجي، الزهاوي وديوانه المفقود (القاهرة: دار العرب، ١٩٦٤)، ص ٥٩ - ٦١، ٩٤ - ١٠٢، ١٠٤ - ١٠٧، و ١٢٥ - ١٢٧.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٨٧ - ٩٣، ١٨٧ - ١٢١، و ١٢٨ - ١٢٩.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٢١، ٣٢٣ - ٣٢٤، و٣٣٣. وقد تبعنا محقق نص الزهاوي في تعليق بعض الكلمات بين هلالين، فلم نتيقن ما الذي حذفه المحقق لعدم اطلاعنا على الأصل المخطوط، ولو أنه يبدو واضحاً من السياق.

الإسلامية الوسطوية بكثرة، فقد كانت دراسته في ايران قد أهّلته لـذلك. بـل نرى أنـه دافع عن الكيمياء الوسيطية التي قصدت تحويل المعادن الخسيسـة إلى ذهب ضد نقض ابن خلدون لها. ولو انه لم يعانِ هذا الأمر شخصياً[١٥٦]. اهتم السيد جمال الدين أيضاً بعلاقـة الفلسفة بالنبوة وبالمفاضلة بين الفلسفة والدين، مفضلاً الأولى على الثانية في كتابـاته الهنـدية المنشـورة بالفارسية[١٥٧]. فاستمر على التعاطي مع عالم ولّى ما عـدا في بعض المعاهـد التي ما عـادت في سياق المعارف الحديثة.

سكن عقل السيد جمال الدين في عالمين، أو تساكن عالمان فيه، وتضـافرا بفعـل اكسير نفعي طاغٍ. فقد سبق أن رأينا أنه كان محسوباً على التقدميين المتحررين أيام اقـامته الأولى في استنبول، وطرد بسعي من شيخ الإسلام إثر محاضرة عامة عدّ فيها النبوة من الصنائع المعنوية كالفلسفة، ولو تفوقت عليها في بعض الأمور[١٥٨]. ولعـل هذا الأمـر كان دالاً عـلى اضطراب السيد جمال الدين: فقد اعتبر في استنبول محسوباً على التقدميين، وعدوّاً للمحـافظة الـدينية، لأنه تناول نقطة حسبها التراث الديني الإسلامي مرفوضة، ولكنها لم تكن مندرجة في إشكالية ذات دلالات معاصرة. وبذلك فقد ترجم خروج السيد جمال الدين على التقليـد بأنـه خروج على شيخ الإسلام، وترجم هذا الوضع عند شيخ الإسلام ترجمة سجالية بإدراجها في سجـل الحداثة، مع أنها لم تكن منها، ولا ندري إن كانت الاشارة إلى الفلسفة شأناً قصـد به الـدلالة على الحداثة العقلية مجازاً وتقيّة.

أما في رد السيد جمال الدين عـلى محاضرة أرنست رينـان الشهيرة التي قـال فيها الأخـير بالتخلف الفطري للعرب في مجال الفلسفة، فليس ثمة لبس. نُشر الـرد في الجورنـال دي دِبا Journal des Débats بتاريخ ١٨/٥/١٨٨٣، وتضمّن دفاعاً عن مساهمة السـاميين في العلوم والفلسفـة وانتهى إلى القول إن كـل الأديان ضيقـة الصدر تجـاه العلوم، وإنـه ليس مـا يمنـع المسلمين من التقدم عـلى الرغم من الإسـلام كما تقـدمت أوروبا المسيحيـة عـلى الـرغم من الديانة المسيحيّة، ولـو كان المؤمن كـالثور المـربوط بـالمحراث، يشق الأرض في سكـة واحدة ويعتقد أنه يمتلك الحقيقة بأكملها. فكان الإسـلام هو المسؤول عن تـدهور حضـارة العرب، وكان الحليف الأكبر للاستبداد.

حاول أعضاء حزب السيد جمال الدين طمس كلامه أو الذهاب إلى أن النص الفرنسي أخلّ بعربية الأصل (وليس معلوماً ما إذا كان الأصل عـربياً أم فـارسياً) أو تـأويله على طـرق

---

(١٥٦) الأفغـاني، **الأعـمال الكـاملة لجـمال الـدين الأفغـاني مـع دراسـة عن الأفغـاني الحقيقـة الكليـة**، ص ٢١٣ ـ ٢١٨.

(١٥٧) Keddie, *Sayyid Jamāl al-Dīn «al-Afghānī»: A Political Bibliography*, pp.156ff.

(١٥٨) المصدرنفسـه، ص ٦٧ ـ ٧١. أما رضا فيرفض تأكيد سليم عنحوري هذا الأمر ويحـاول التغطية على موقف السيد جمال الدين. انظر: رضا، **تاريـخ الأستاذ الامـام الشيخ محمـد عبده**، ج ١، ص ٣٠ ـ ٣١، و ٤٤.

شتى دفاعاً عن صاحبهم ضد حقائق التاريخ، فقد نشر مصطفى عبد الرازق مقتطفات من هذا النص في جريدة السياسة[159] وكان السيد رشيد رضا من المستائين من هذا الأمر[160] - بينما جاء النص المنشور في «الأعمال الكاملة»[161] منقولاً عن جرجي زيدان ومجتزأ وكثير النواقص والفجوات، حتى نشرت ترجمة كاملة مؤخراً مع تأويل عالم بتاريخ النص والخلاف حوله، ولكنه في النهاية مراوغ لا يواجه القضية مباشرة بل ينحو نحو الكلام الاعتذاري لرضا وغيره[162]، جرياً على سنّة الإصلاحية الإسلامية في جعل الأمور تدل على ما لا تعنيه إرضاء لرغبة المصلح. كما جاء هذا التأويل دون أن يستنتج ما يلزم من قول الشيخ محمد عبده في رسالة من بيروت إلى السيد جمال الدين بتاريخ ٨ شعبان ١٣٠٠: «بلغنا قبل وصول كتابكم الكريم ما نشر في «الدِبا» من دفاعكم عن الدين الإسلامي (يا لها من مدافعة) رداً على مسيو رينان، فظنناها من المداعبات الدينية تحل عند المؤمنين محلّ القبول فحثنا بعض الدينيين على ترجمتها، لكن حمدنا الله تعالى إذ لم يتيسر له وجود أعداد «الدبا» حتى ورد كتابكم واطلعنا على العددين ترجمهما لنا حضرة الفاضل حسين أفندي بيهم، فصرفنا ذهن صاحبنا الأول عن ترجمتها. وتوسلنا في ذلك بأن وعدناه أن الأصل سيحضر... ولا لزوم للترجمة فاندفع المكروه، والحمد لله نحن الآن على سنّتك القويمة «لا تقطع رأس الدين إلا بسيف الدين». ولهذا لو رأيتنا لرأيت قعاداً عباداً ركّعاً سجّداً لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل»[163].

ليس من شأننا هنا الخوض في تأويل كلام الشيخ محمد عبده، بل ان جل ما نتوخاه هو الاشارة أولاً إلى ازدواجية حياتية وفكرية عند الاستاذ الامام وشيخه تعكس العوالم المختلفة وغير المتطابقة ولا المتسقة، والمتفاوتة زمانياً، التي عاشا ونشطا فيها. ونودّ الاشارة ثانياً، إلى التفرقة الحادة التي ترتبت عليها هذه التجربة بين العوام والخواص[164]، بين المادة والقيادة، بين الإسلام الجماهيري والطامحين إلى قيادته، وهي التفرقة التي رجعت إلينا منذ عقدين مستندة إلى مواقف بعض الافغانيين الجدد الذين سنناقش مواقفهم في الفصل الأخير، التي استمرت في تشويه معالم الفكر العربي الحديث والطرق الطبيعية لتطوره وتمنع عنه الرقي.

استند كلام السيد جمال الدين في باريس إلى نظرية تطورية في الدين عرضنا ملامحها الأساسية في القسم الأول من هذا الفصل. ويبدو أنه أخذ بهذه النظرية بمعانيها الكليّة المدى العلماني، أي بما يفيد أن فكرة الألوهة المنزهة عن الكيف والكم ليست إلاّ شكلاً راقياً

---

(١٥٩) **السياسة**، ٢١ و٢٢/٣/١٩٢٣.

(١٦٠) رضا، المصدر نفسه، وأرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة**، ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

(١٦١) الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، ص ٢١٠.

(١٦٢) علي شلش، «جمال الدين الأفغاني في رده على ارنست رينان،» **الأزمنة**، السنة ١، العدد ٦ (١٩٨٧)، ص ٥٠ - ٦٦.

(١٦٣) علي شلش (محقق)، **محمد عبده**، سلسلة الأعمال المجهولة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧)، ص ٥٣.

(١٦٤) انظر مثلاً: ما جاء في رسالة من السيد رشيد رضا إلى شكيب أرسلان في: أرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة**، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

للأوهام البدائية القائمة على الخوف من الموت وتوهُّم امكـانية الخلود[١٦٥] ـ أو أنـه على الأقـل قام بتداول هذه الفكرة. فكانت آراء السيد جمال الدين المتباينة ومـواقفه نـاتجة عن اختـلاف عوالمه، كما قلنا، وعن تطبيقه اعتبارات سياسيـة أحيانـاً في مجال الفكـر. وكان قـد كتب نقداً للمادية اللادينية هو الرد على الدهريـين. وقام هـذا النقد عـلى نبذ مـذهب الماديـين في إبطال الأديان التي اعتبرها هذا المذهب أوهاماً، «وبنوا على هذا أن لا حق لملة من الملل أن تدعي نفسها شرفاً على سائر الملل اعتماداً على أصول دينها، بل الأليق بها، على رأيهم، أن تعتقد أنها ليست أولى من غيرها بفضيلة ولا أجدر بمزيـة، ولا يخفى ما يتبـع هذا الـرأي الفاسـد من فتور الهمم وركـود الحركـات الإرادية عن قصـد المعالي»[١٦٦]، باعتبار أن الدين هو «سلك النظام الاجتماعي»[١٦٧].

كـان نص الأفغاني رداً عـلى ما سُمّي في العصر الحميـدي «الدهـريـة»[١٦٨]، التي كـان رائدها بشير فؤاد (ت ١٨٨٧) وهو من أمرّ نقّاد نامق كمال، وشبلي الشميّل ناشر أفكار دولباك ومترجم بوخنـر Büchner وروايات اميـل زولا Emile Zola. ومثّلت هذه الـدهريـة في ذلك الوقت الدور نفسه الذي مثّله الالحاد في الوطن العربي في الستينيات من هذا القرن والعلمانيـة مؤخراً: دور مستودع الكبائر العقلية القائمة على أفكار التاريخيـة والطبيعيـة، والعداء لتـدخّل الدين في السياسة. وقامت على أفكار تتفاوت بين التحررية العامة والإلحادية وتتضمن كـل ما بينهما من امكانـات، وترفض الانخـراط في انطوائيـة اجتماعيـة وفكريـة تجعل من الغـرب قوة شيطانية متعالية على التاريخ، وتتجه نحو العلمانية أو تأخذ بها كلية، كما قام العـداء للدهريـة على التظاهر والاعتقاد جهـلاً بأنه قائم على أصول فكرية أصيلة غير متصلة بالمثاقفة الكونيـة. لذا خلقت العلمانية نقيضـاً ميثولـوجياً لميثـولوجيـا الأصول والاستمـرار، وجاءت في المصـاف الأول نتيجة سجال، كما هي اليوم. ولذا جاء نص السيد جمال الدين كغيره متهافتاً متناقضاً، قائماً على جهل بموضوعه، مشبعاً بالسفسطائية، مرجعاً الداروينيـة إلى الأبيقوريـة، بل انـه لا يلبث أن ينتقد الداروينية نقداً يبين أنه لم يـطلع عليها، ليعـود فيقول ان خـلافه الـوحيد مـع داروين لا يتناول النشوء والارتقاء بل قضية نفحة الحياة الأولى التي لا بد أن تكـون ربـانيـة. متبنّياً بذلك حلاً لتناقض الداروينيـة والدين كـان قد تبنّـاه المسيحيون الأوروبيـون، هو حـل ابُتكِرَ في القرن الثامن عشر لدرء التعارض بين المعارف الجيولوجية الجديدة والكتـاب المقدس بإقامة التمييز بين الخلق من جهة، والعلّية الطبيعيّة من جهة أخرى[١٦٩].

---

(١٦٥) عنحـوري، سحر هـاروت، ص ١٧٧ ـ ١٧٨. بـادر عنحـوري إلى تخطئـة كـلامـه بنفسـه في الصحافة، بعد أن اجتمع بـه الشيخ محمـد عبده، وأقنعـه بالتصرف عـلى وجه لا يؤذي سمعـة شيخ الاثنـين. رضا، تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(١٦٦) الأفغـاني، الأعـمال الكاملة لجـمال الـدين الأفغـاني مـع دراسـة عن الأفغـاني الحقيقـة الكـليـة، ص ١٤٩.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(١٦٨) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.237, 260, 264, 294, and 297.

(١٦٩) انظر: اسماعيل مظهـر، ملتقى السبيل في مـذهب النشوء والارتقـاء وأثره في الانقـلاب الفكري =

كـانت الداروينيـة، أو مذهب النشـوء والارتقاء - كما عُـرفت آنـذاك - أحـد المجـالات الأساسية للصراع ضـد العلمانية التي رأينـاها كـامنة في كليـة مشروع الدولـة التنظيـماتية. ولا ندري مدى العداء الفعلي لها، فكانت الـداروينية في أواخـر القرن التـاسع عشر من ضروب النـظرية التـطورية التي شكلت عصب فكـر القرن التـاسع عشر ومن المسلّمات التي أخـذ بها الغربيون والشرقيون معاً، وليس يبدو أن عموم المثقفين اعتبروها بالعداء والوجـل الذي كـان من سـمات موقف الـدينيين سياسة وفكـراً. فنرى، مثـلاً، أن سليم عنحـوري - وكـان من مـريدي السيـد جمال الـدين - استخدم فكـرة داروينية استخـداماً أدبيـاً محايـداً عندمـا نـظم قوله[١٧٠]:

«حـــاكت لنــا أجفـــانها حلل الضنى	خــود جميع الخـود قـد سجـدت لهـا
زعمـــوا بـأن المـــرء من قـــرد نشـــا	كـذبوا فهـذي قـد تـرقّت من مهـا»

بل يبدو أن هذا الاستخدام العادي لنظرية اعتُبرت بديهية - كـونها فكرة العصر - يعـبّر عن مقـدار من استيعاب الكـونية وتـطبيعها بشكـل عام. فقـد استلهم عنحـوري وغـيره من الصور والموتيفات ما أتى من مصادر عديدة، عربية إسلامية ومسيحية ويونانية قديمـة وأوروبية معـاصرة. لم يكن العداء للداروينيـة عامّـاً. بل نشـأ هـذا العـداء في الـوطن العـربي أولاً في سجـالات داخل الكليـة السوريـة الانجيلية كـانعكاس للسجـالات الأمريكية البروتستـانتيـة المعاصرة لها، وكان أن ترك عـلى إثرهـا الكلية مؤسّسـا **المقتطف** يعقـوب صروف وفارس نمـر ونـزحا إلى مصر حيث استمـرا في نشر الثقافـة الكونيـة المعاصرة التي كـانت الداروينيـة أحد روافدها الأساسية[١٧١].

أما العداء للداروينية، فاقتصر على ردود على شبلي الشميّل نشرتها دور النشر اليسوعيـة وغـيرها، كـردّ الخوري جـرجس فـرج (أو جـرجس صغـير) المـاروني، وابـراهيم الحـوراني، وغيرهما، متوسلين حججاً طبيعية ودينية معاً؛ وكذلك فعل أبو المجد الاصفهاني في بغداد[١٧٢]، احتـذاءً، كـما يبـدو، بـأفكـار انتشرت عن طـريق الشيـخ حسـين الجسر. أمـا الإصـلاحية الإسـلامية، فـلا يبدو أنها نـاصبت تلك النـظريـة العـداء، كـما رأينـا، إلا عـلى أسـاس من السفسطائية السياسية للسيد جمال الدين، بل ان الشيخ طنطاوي جوهري أكـد الاتفاق بـين

= الحديث (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٢٦)، الفصلان الخامس والسادس، و

Abdullah O.A. Al-Omar, «The Reception of Darwinism in the Arab World,» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1982), pp.117-118, 150, chap.2, and passim, and Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century: France*, p.165.

(١٧٠) عنحوري، **سحر هاروت**، ص ١٨.

(١٧١) Al-Omar, Ibid., chap.1.

(١٧٢) المصـدر نفسـه، ص ٢١٩ - ٢٢٢، و ٣٣٦ - ٣٣٧، وسركيس، **معجم المطبوعات العربيـة والمعرّبة**، ص ١٢١٤.

الـداروينية والإسـلام على أسـاس أن كليهما صـادق في جوهـره[١٧٣]، وهـذه كـما رأينـا حجـة إصلاحية أساسية في سياق إصلاحية إسلاميـة استلهمت المذهب التـطوري ركناً أسـاسياً، في تصوّرها العالم.

جـاشت في الأوساط المسيحيـة الشاميـة صراعـات فكـريـة أكـثر حـدة ممـا وجـد عنـد المسلمـين، صراعات تـرافقت مع محـافظة اجتـماعية وسيـاسية درسنـاها في الفصـل السابق. فكانت المدارس الأجنبية مجالات لتربية متعددة الوجوه، متناقضـة الوجهتـين العقلية التقـدمية والسياسية الطائفية. واتجه بعض المسيحيين وجهة تقدمية أوروبية كونية: فكان هناك، مثـلاً، البعض من الأثر لنقد رينان الكتاب المقدس. فسخر البعض من بعض أجزاء هذا الكتـاب، وطالت السخرية بشكل خاص معجزة يشوع بن نون في ايقاف الشمس[١٧٤].

ونحـا البعض الآخر منحىً فـولتيريـاً في نقـد الكنيسـة والـدين، كميخـائيـل مشـاقـة (١٨٠٠ ـ ١٨٨٨) الذي رجع وعدل عن هذه المواقف، بل كتب مهاجماً «جحود» فولتير[١٧٥]. ومثله مـع جرأة أكـبر كان جـبرائيل دلاّل (١٨٣٦ ـ ١٨٩٢)، الـذي اضطهـد بسبب قصيدة فولتيرية بعنوان **العرش والهيكل**، طعن فيها بالدين وبالسلطة الاستبدادية، فسُجن بتحريض من السلطة الدينية المسيحية في مسقط رأسه حلب حيث عمل مدرّسـاً في المكتب الاعدادي، ومات في سجنه[١٧٦].

ولكن الأفكار الإلٓهية المتحررة لم تقتصر على المسيحيين؛ فهذا روحي الخالدي، مثـلاً، مع رفضه فولتير «الجحود» ـ لسوء سمعته في الأوساط المحـافظة عـلى الأرجح ـ يـزكّي موقف فيكتور هوغو الذي «ربما كان حنيفاً ـ والحنيف هو الذي يؤمن بالله بدون أن يتخذ شكلاً مخصوصاً للعبـادة، وكان منهم اناس في جزيرة العرب قبل الاسلام مثل ورقة بن نوفل»[١٧٧].

فكان التيار العلماني الشامل والأخذ بالعلمانية في أسسها المادية ونتائجها الاجتماعية تياراً صغيراً لم يزد على ما كان عليه في أوروبا كما رأينا، مثّله أفضل تمثيل شبلي الشميّل ثم سلامـة موسى. وكان الاثنان قد أسسا سوية مجلة **المستقبل** في القاهرة عـام ١٩١٤، كتب فيها مـوسى مقالاً «كلّه فجور إلحادي»، ودعا فيها الشميّل إلى المادية والتـطورية «دعـوة مستقبلية فجـة».

---

(١٧٣) حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ١، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(١٧٤) اغناطيوس هزيم، «شواغل الفكر المسيحي منذ ١٨٦٦،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدة في تشرين الثاني ١٩٦٦ في الجامعة الأميركية في بيروت**، تحرير فؤاد صروف ونبيه أمين فارس (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(١٧٥) زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ج ٢، ص ٢١٥؛ الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام**، ص ١٨٨، وخوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، ص ٢٣٠ (هامش).

(١٧٦) سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**، ص ٨٧٨.

(١٧٧) الخالدي، نص في: خوري، المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

أوقفت المجلة (التي كانت توزع ٦٠٠ نسخة أسبوعياً) من قبل السلطات بعد ضجة كبيرة[١٧٨]. وظلت العلمانية المكتملة بالمادية موضع نقد من العلمانيين الذين رأوا ضرورة مقاومة «المادية البهيمية»[١٧٩].

أخذ الشميّل من الداروينية معناها الأعمّ الذي تبنّته المادية الوضعية المقترنة بأسماء بوخنر، ومالبشوت، ودوهرنغ Duhring, Maleschott, Büchner. فالحيوان كالإنسان، من المادة الأزلية التي ليس فيها علل مفارقة ولا يعتريها خلل. والإنسان «طبيعي هو وكل ما فيه مكتسب من الطبيعة. وهذه الحقيقة لم يبقَ سبيل للريب فيها اليوم ولو أصرّ على إنكارها من لا يزال مفعول التعاليم القديمة راسخاً في ذهنه رسوخ النقش في الحجر. فالإنسان يتصل اتصالاً شديداً بعالم الحس والشهادة وليس في تركيبه شيء من المواد والقوى يدلّ على اتصاله بعالم الروح والغيب، فإن جميع العناصر المؤلّف منها موجودة في الطبيعة وجميع القوى التي فيه تعمل على حكم قوى الطبيعة، فهو كالحيوان فزيولوجياً وكالجماد كيماوياً والفرق بينه وبينهما فقط بالكمية لا الكيفية والصورة لا الماهية والعرض لا الجوهر». بذلك تكون النفس الإنسانية كالحيوانية، وتستتبع هذه المادية الصارمة انتفاء فكرة البعث[١٨٠]، ويترتب عليها الافصاح بكل وضوح عن تعارض أساسي تغاضت عنه الاصلاحية الإسلامية والاعتذارية المسيحية معاً[١٨١]، وهو تعارض الدين والعلم، أي عدم امكانية التوفيق بين الأفكار الدينية ـ كالبعث والروح والمعجزة ـ ونتائج العلم[١٨٢]. وبذلك ليس للإنسان شرائع منزلة إلا ما أُنزل جهله عليه من الخرافات والأوهام، فشرائع الإنسان من صنع الإنسان وهي تابعة لحاله من الانحطاط والارتقاء[١٨٣].

يستصلح الشميّل بذلك أكثر الأفكار تطوراً وطليعية في عصره، ويربطها بأفكار الأنوار التي يستلهم منها كتابات البارون دولباك[١٨٤]، ويستنتجها بصورة مباشرة من إطار نشأتها في عموم النظرية التطورية دون مراوغة هذه النظرية. فيسير مسار الشيخ محمد عبده وعصرهما في

---

(١٧٨) سلامة موسى، **تربية سلامة موسى** (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨)، ص ١٥٧، و
Vernon Egger, *A Fabian in Egypt: Salama Musa and the Rise of the Professional Classes in Egypt, 1909-1939* (London: University Press of America, 1986), p.28.

(١٧٩) تمهيد فرح انطون لأسعد باسيلي الطرابلسي، «الدين والعلم ورأي الفيلسوف سبنسر فيها،» **الجامعة**، السنة ٣، العدد ٨ (١٩٠٢)، ص ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

(١٨٠) الشميّل، **تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان**، ص (ب، ج، ل).

(١٨١) بالنسبة إلى الاعتذارية المسيحية المساومة للاصلاحية الاسلامية، انظر: شيخو، «تناقض الدين والعلم،» ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥، و٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(١٨٢) شبلي الشميّل، **آراء الدكتور شبلي الشميّل** (باريس: منشورات النقطة، رقم ٨، ١٩٨٣)، عن (مصر: دار المعارف، ١٩١٢)، ص ١٠ ـ ١٢.

(١٨٣) الشميّل، **مجموعة الدكتور شبلي الشميّل**، ص ١١٩.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠، والشميّل، **تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي واطلاق ذلك على الإنسان**، ص (ق).

تقبّل النظرية التطورية في الدين، إذ يرى في الدين شعوراً يتطور بتطور المجتمع، ويضيف عليه رأيه في نشأتها عن شعور بالخوف من الأشياء الطبيعية التي رأى الإنسان لها تأثيراً أو سلطاناً عليه، فتذلل لها. ثم جعل الإنسان هذه القوى روحاً، وجعل الروح إلهاً، «ثم تصور إلهه كنفسه يغضب لما يغضبه، . . . ، وقرّب القرابين وتقرّب إليه بالمناسك والمشاعر وحلّل وحرّم، ثم تأصل فيه هذا الميل بحكم الوراثة الطبيعية وانتقل هذا الاعتقاد في نسله بحكم التقليد». ترقى الدين من أصوله الصنمية) عند الإنسان الهمجي المستمرة في العالم الحديث في زيارة الأولياء[185]، ثم اشتمل على نظم اجتماعية لردع الأقوياء، حتى انقلب إلى عكس ذلك من تسلّط وهو حجر على العقول[186]، على الرغم من تفوق الأديان التوحيدية على ما عداها، كونها جاءت في مراحل لاحقة وبمعية «الثلاثة العظام» موسى وعيسى ومحمد[187].

أضاف الشميّل بذلك على غيره من العلمانيين نظرة مادية في الدين وجعل من الداروينية نموذجاً عاماً لقانون تطوري يشمل نشوء وترقي الإنسان واللغة والشرائع، وقال بالتالي بأن تاريخية المجتمع كتاريخية الطبيعة، وقال أيضاً بنسبية الأخلاق ومفاهيم الخير والشر[188].

هذا بينما نحا الكثيرون، كما رأينا، إلى الفصل بين الأصول البعيدة (وهي عندهم الخلق الرباني) والأصول القريبة أي العليّات والعمليات الطبيعية المشاهدة، فأردفوا بالعلّية الطبيعية علّية مفارقة لها سابقة عليها، وعملوا بهذا الفصل بين الاثنين على مصالحة عشائرية بين العلم والدين استقر فيها كل منهما في مجال، ولو كان مجال الدين في هذه التسوية مجالاً بعيداً عن الحياة اليومية وسير الدنيا، وذا نطاق محدود محكوم بالدنيا فعلاً، ولو قبل أنه حاكم مبدئياً بحكم السبق والخلق.

أما الشميّل، فقد سار في أفكار العلمانية الملازمة لتطور العالم الحديث مساراً مساوقاً للمتطلبات المنطقية، فلم يكن للدين عنده اعتبار في النسق الفكري والسياق العقلي الذي نتج منه فكره، لا لأنه اعتبر أن هامشية فكرة الألوهية في الحياة العقلية الحديثة تجعل منها أمراً انقضى، بل تحوّلها إلى قوة سلبية عقلياً واجتماعياً.

وفي هذا الاعتبار السياسي والاجتماعي، إلتقى الشميّل مع العلمانية الضمنية لمعاصريه. فقد رأينا كيف وجد الاصلاحيون الإسلاميون الدين أمراً طبيعياً في المجتمع، ووافقهم

---

(١٨٥) الشميل، تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي واطلاق ذلك على الإنسان، ص (ح ـ ط).

(١٨٦) الشميّل، آراء الدكتور شبلي الشميّل، ص ١٤ ـ ١٨.

(١٨٧) الشميّل، مجموعة الدكتور شبلي الشميّل، ص ٨٨.

(١٨٨) الشميّل، تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي واطلاق ذلك على الإنسان، ص (هـ، ن).

الآخرون. فرأى جرجي زيدان، مثلاً، الدين وكأنه من الغرائز الوجدانية[189]. ولكن هؤلاء - أي العلمانيون - افترقوا عن الاصلاحيين في تقييمهم هذه الغريزة الطبيعية والدور الذي تمثّله في العالم المعاصر. فرأى زيدان في الدين عصبية غير عقلانية يستخدمها الخواص للاستنصار على العوام في خدمة مآربهم، مما جعل من تاريخ الأديان (ومنها الإسلام) تاريخاً بالغ الدموية[190].

وشدَّد الشميّل على المسيحية التي رأى تاريخها تاريخاً مخجلاً[191]، وقرن، كما فعل فرح انطون، بين الديانة والسذاجة[192]، ولا شك أنه لم يكن مختلفاً مع أديب اسحق الذي رأى التعصب متولداً عن مفاسد الرئاسة في الجماعة الساذجة «حتى قويت روابط الأوهام فتقطعت صلات الأرحام، فصار من الفضيلة أن يقتل الانسان أخاه إنْ خالفه فيما يراه»[193]، حتى قدم العلم وانتشر وأبعد الدين عن الحياة العامة.

فقد قرن الشميّل، كغيره، ما بين التنوُّر العقلي ووضوح المصالح وخمود جذوة العصبية الدينية، لذلك فإنه «لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة... ولو لم يكن في الديانات سوى تقييد حرية الفكر لكفى أن تكون علة شقاء الانسان في دنياه. فلو تأملنا حالة الإنسان السابح في بحر الأوهام لتصورناه رجلاً مرتعداً واجف القلب متعوذاً بالرقى... إذ يرى نفسه محاطاً بالأرواح تراه من حيث لا يراها وتفعل فيه من حيث لا ينالها، بيدها رزقه وحياته وسعادته، فكيف يستطيع أن يكون على ثقة من أمره وشغله الشاغل أن يتقرب إليها محتاراً لا يعرف كيف يرضيها، إذ لا يعرف ما يغضبها»[194]. فجاءت علمانية الشميّل وجيله مزاوجة بين التنور العقلي ووضوح الرؤيا في التاريخ والمجتمع بموجب العقل، دون الدين المؤدي إلى الوهان في الفاعلية العقلية والتنازع العصبوي في المجتمع والسياسة. وقامت على الدعوة إلى الكونيّة العقلية القائمة على تعميم أخلاق العقل ومبادئه في الدنيا، بحيث أصبحت الدعوة إلى الرابطة الشرقية بالنسبة إلى الشميل دعوة إلى «جامعة واحدة هي تراخي النظام وفساد الأحكام وانحطاط المدارك العقلية وفساد المبادىء الأدبية»[195]، وحيث أصبحت الدولة الدينية «دولة الضعفاء والجبناء والكسالى في الأمة»[196].

---

(189) جرجي زيدان، **مختارات جرجي زيدان** (القاهرة: مطبعة الهلال، 1919 - 1921)، ج 2، ص 23.

(190) المصدر نفسه، ص 24 - 25.

(191) الشميّل، **تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي واطلاق ذلك على الانسان**، ص (س).

(192) انطون، «صوت من بعيد،» ص 190.

(193) أديب اسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، جمع وتقديم ناجي علوش (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 380 - 381.

(194) الشميّل، **تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي واطلاق ذلك على الانسان**، ص (ن).

(195) الشميّل، **مجموعة الدكتور شبلي الشميّل**، ص 194.

(196) انطون، «صوت من بعيد،» ص 188.

وعلى ذلك، فلم يجد العلمانيون في الاصلاحية الإسلامية وفي عقلية العهد الحميدي ـ إطارهم المباشر ـ إلا ما وسمه فرح انطون عن حق بأنه دعوة سياسية ابتكرها السلطان لمواجهة أوروبا ولاستعمالها آلة في خدمة العصبية الجنسية عند الحاجة[197].

فقد شدّد انطون وغيره على الرباط الأكيد بين تأكيد الطابع الإسلامي للدولة، وبين النزاعات الطائفية، ومثّل هذا الوعي تياراً واسعاً ربط بين الاستبداد والطائفية، بل وذم الدين باعتبار صلته بالاستبداد وبالطائفية. وتمثل ذلك التيّار في نتاج شعري غزير خصوصاً بعد الانقلاب الدستوري عام ١٩٠٨. وعضد العلمانيون هذا الموقف بهجوم لم يكن في أكثره مباشراً على أحد المبادىء الأساسية للإصلاحية الإسلامية، وهو المبدأ القائل بأن للإسلام بالعلم وبالتسامح صلة خاصة ووشائج حارة. فتساءل أحد المدافعين المسلمين عن شبلي الشميّل في مقالة نشرت تحت اسم مستعار في جريدة المؤيَّد بتاريخ ١٩٠٨/٣/٣٠ عن كيفية إدراك نار موسى، وأنهار السمن والعسل، وحقيقة نفح الله في فرج مريم[198]، إن ماشينا القول بأن الإسلام وحده دين العقل وأن العقل يدرك كل شيء[199]. هذا بينما لم يرَ الشميّل في الدين غير «آيات بيّنات. وحقائق باهرات. ضلال استمسك به الناس كأنه العروة الوثقى كل حزب بما لديهم فرحون. وهدى إذا ذكروه فإنما هم يهمسون»[200].

ثم رأى العلمانيون أن للعمران أولوية على الدين: فأشار الشميّل بحق إلى أن الإسلام دين عمل، ولكنه رغم ذلك تقهقر أهلوه، والمسيحية تعليم ونظر، ولكن أصحابها ساروا في الحياة العملية. ولذلك ليس صحيحاً ما ذهب إليه البعض من أن الإسلام عقبة أمام ارتقاء المسلمين: ذلك أن الأمور تابعة للعمران الذي «لا يتسامح في شرائعه». بل ما سبب التقهقر الإسلامي إلا رجال الدين وأدعياء الزعامة عليه، وحاشا أن يكون القرآن الطامح إلى المرامي الاجتماعية العليا قد أراد من قضاياه أن تكون «غلاً في عنق العمران»[201].

ومضى فرح انطوان إلى أبعد من ذلك في سجاله مع الشيخ محمد عبده ـ السجال الذي أدى إلى «بتر» حياته وبوار مجلته، على الرغم من تأثيره الكبير في مجال نقل الفكر الحر واندماجه التام في الحركة الوطنية المصرية[202] ـ وأكد أن اقتران السلطة المدنية بالسلطة الدينية في تاريخ الإسلام جعل التسامح الديني أصعب منه في المسيحية التي انتهت إلى الفصل بين السلطتين «فصلاً بديعاً مهّد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي»[203].

---

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(١٩٨) أنيس الخوري المقدسي، **العوامل الفعالة في الأدب العربي الحديث**، سلسلة العلوم الشرقية؛ الحلقة ١٥ (بيروت: الجامعة الاميركية، [د. ت.])، ص ٤٣ ـ ٤٥.

(١٩٩) النص في: الشميّل، **مجموعة الدكتور شبلي الشميّل**، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨، و ٦٠ ـ ٦٢.

(٢٠٢) موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ٤٤، و ٤٦.

(٢٠٣) فرح انطون، **ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون**، قدّم لها أدونيس العكرة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٢١٦.

لـذا جـاء المـطلب الأسـاسي للعلمانيـين فصـل الـدين عن الـدولـة وجعله من الأمـور الشخصية: فالدين عند المتنورين المتدينين صلة المؤمن بربّه، أما عند غير المتدين فهو موضوع بحث اجتماعي، وبهذا الاعتبار يتوقف الدين عن كونه موضوعاً للنزاعات الاجتماعية(٢٠٤).

يستتبع اعتبار الضمير الفرد محكاً للتدين ان لا يكـون للقوة مكـان في الدعـوة إلى نفي الديانات، بل يستتبع حرية فكرية لا تُكره على الايمان أو عدمه ولا تقمـع الفكر ولا تعـارض الأفكار التي قد لا تناسبها، فليس العلم بمعلم إلحادي، بل هو مجرّد مبين للحقيقة(٢٠٥). وأمـا الحقيقة التي يبينها العقل الحر، فهي تقوّي من عزم الإنسان على الـطبيعة وتسخـيرها، وتـدلّه عقلاً على حقوقه وواجباته، وتشير بتغير الشرائع مع تغير الزمان(٢٠٦).

ويطور الشدياق موقف العثـمانيين الشبـاب القائـل بضرورة تبنّي الدولـة الدين شريعـة تكبح من امكانـاتها الاستبـدادية، بقـوله ان مـا ينسحب على الـدولة يجب ألا ينسحب عـلى الأفراد. فعلى الدولة عدم التدخل في أمور اعتقادات مواطنيهـا بل يجب الحفـاظ على التـدين كمجمع للفضائل دون واقعه الحالي المفتت للمجتمع(٢٠٧). فيبدو أنه يقبل دواعي فصل الدين عن الحياة العامة، عدا مسألة تبني الدولة الـدين وهو بمثـابة شرعـة شوروية، وهي الدواعي التي لخصها فرح انطون بنتائجها: القيود عـلى الفكر الانسـاني، اللامسـاواة بين أبنـاء الأمة، استخدام الدين في الدنيا بدلاً من توجيهه نحو الآخرين، الديماغوجيّة. أما نتيجة هذا الكلام على الصعيد السياسي، فكانت المطالبة بالوطنية والمواطنة بدلاً من جامعة الدين أساسـاً للحياة العامة(٢٠٨).

بذلك نرى الصلة بين الدعوة العلمانيـة ومشروع التنظيـمات: فقد كـانت هذه الـدعوة الصـوت الايديـولوجي والنـظري للعلمنة الضمنيـة التي أكبّت عليهـا التنـظيـمات في الـديـار العثـمانية، ولـو انها جاءت بعـد أن قمعت الامكانـات الايديـولـوجيـة للتنـظيـمات في العهـد الحميدي الذي شهد الفكر العلماني الأول في الوطن العربي. فكانت الدهرية العـربية ممثلة في الشميّـل، وكانت متـماشية في الـزمان والـوجهة السيـاسية والفكـرية المشـددة عـلى التـاريخيـة والتحـرر، مع مـا أصبح بعـد ذلك تيـار تركيـا الفتاة التي انتهى بهـا الأمر إلى اطـلاق الثورة الكمالية التي كانت، كما رأينا، الصيغة الوحيدة لمشروع الرقي في الديار الاسلامية. فقد كـان

---

(٢٠٤) الشميّل، مجموعة الدكتور شبلي الشميّل، ص ٧٧.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦، والشميّل، تعريب لشرح بخنر على مـذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي واطلاق ذلك على الإنسان، ص (ع).

(٢٠٦) الشميّـل، تعريب لشرح بخنـر على مـذهب داروين في انتقال الأنـواع وظهور العـالم العضـوي واطلاق ذلك على الإنسان، ص (ص، ق).

(٢٠٧) الصلح، أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره، ص ٢٠٧، ٢٢٣، و ٢٢٨.

(٢٠٨) انطون، ابن رشد وفلسفته، مع نصـوص المناظـرة بين محمـد عبده وفـرح انطون، ص ١٤٤ ـ ١٤٩.

من شأن حركة تركيا الفتاة ثم الاتحاد والترقي أن جمعت بين القضية الاجتماعية ـ الفكرية من جهة، وبين القضية الوطنية من جهة أخرى، وكان هذا ما أدى بها إلى النجاح.

أما التنظيمات، فجاءت خجولة، مكبلة بالمؤسسات الدينية، ثم بالإصلاحية الإسلامية. وجاءت في طورها الأول، الثوري مؤسسياً وضمنياً، دون اعتبار وطأة السياسة العالمية وفي جو تفاؤلي غير مبرر مليء بيوتوبيا القرن التاسع عشر التطورية والتنظيميّة المهندسة للمجتمع. فقد رأينا كيف عملت التدخلات الاجنبية على لجم المشروع الاجتماعي والتربوي للتنظيمات الذي انصبّ على كسر دورات الاستتباع وعلى خلق الفرد العثماني المواطن، بإذكاء وتشجيع الطائفية وإعطائها المقومات الاقتصادية والعقلية للبقاء، وبالإبقاء على أراضي السلطنة وحدات منفصلة في دورة استتباع اقتصادي عالمي. فلم تأخذ مسيرة التنظيمات بالحسبان قيام العلاقات الكولونياليّة على تعطيل الرقي وإمكانه، ولو ان بعض سياسييها وعى ذلك دون أن يستطيع المقاومة. ووعى هذا الأمر أيضاً المثقفون العلمانيون، فلم يكن فرح انطون وحده صاحب الرأي الذاهب إلى ضرورة الاتحاد على أساس المواطنة (لا الدين) من أجل مجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد «لمزاحمة أهله وإلاّ جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم»[209]. بل كان هذا الموقف من أسس إقامة المدارس العلمانية والتيارات الفكرية المتماشية معها، كمدرسة بطرس البستاني ومجلة نفير سورية التي تأسست عام ١٨٦٠، ولو بقيت هذه المواقف دون تأسيس فلسفي، قائمة على أسس من الممارسة المحاكية لأسس الرقي الأوروبي محاكاة انتقائية[210]، في ما عدا الشميّل، بالطبع.

ساوق الفكر العلماني، اذن، مشروع الدولة العثمانية التنظيماتية وشاركها في البعض من سذاجتها التفاؤلية في الاعتقاد باتساق السلوك الأوروبي وعالميته على الرغم من العلاقة الكولونياليّة، وعلى أساس من المبدأ التقدمي العالمي، وكان رافداً أساسياً من الروافد التي أدت إلى قيام الثورة الكمالية في ما بقي لتركيا من الدولة، بينما قمعت فاعليته السياسية في المشرق العربي عندما أصبح مطية للمشاريع البريطانية والفرنسية.

ولذلك، فإن المنبت اللبناني المسيحي لأكثر دعاة العلمانية العرب (دون الأتراك) حجة للعلمانية، لا حجة عليها كما يرى أعداء العلمانية العرب اليوم: فهم يرون أن مسيحية أولئك هي التي جعلت منهم يطلبون المواطنة. أما الواقع، فنستقرىء منه ما يخالف هذا الخطاب السفسطائي الطائفي التسفيهي. فلم يسلك العلمانيون مسلكا مسيحياً، لأن المواقف المسيحية اللبنانية وخصوصاً المارونية، كانت مواقف طائفية، محتمية بأوروبا وبالامتيازات المتأتية من العلاقة بأوروبا.

سلك العلمانيون المسلك العثماني المتسق مع الاتجاه التاريخي لدولة التنظيمات، المساوق

---

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢١٠) قارن: عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، ص ٩٢ ـ ٩٣.

ايديولوجياً له. وسلكوا هذا المسلك من موقع المثقف اللامنتمي طائفياً، فكان توجههم معادياً للطائفية، ومنها الطائفية الاسلامية، وليس للأخيرة فقط. بمعنى آخر كانوا ـ كأقرانهم أعضاء **تركيا الفتاة** و **جمعية الاتحاد والترقي** والدهريين الأتراك ـ مثقفين طليعيين، مستشرفين لتاريخهم الحديث من موقع ثقافي يسمح لهم بالاستشراف، وموقع اجتماعي تجعل منه هامشيته النسبية نقطة استشراف ممتازة تتميز فيها المصلحة العامة عن المصالح الخاصة، المرتبطة حتماً بالطائفية وحيزات الاستتباع الأخرى التي تكبّل الرؤية والإدارة السياسية والعقل معاً. لم يؤخذ على السيد جمال الدين هامشيته، ولم يتهم أديب اسحق أو سليم عنحوري أو يعقوب صنّوع (وكان يهودياً) ـ وكلهم من مريدي السيد جمال الدين وكلهم ماسونيون مثله ـ في تبنّيهم الأفكار التحررية، ومنها العداء للطائفية، بدعاوى متعلقة بانتمائهم إلى الطوائف المسيحية.

الفصل الرابع

محطات العلمانية في القرن العشرين



رصـدنا وحلّلنـا في الفصلين السابقـين مكونـات الانقطاع التـاريخي في التاريـخ العربي الحديث، الملازم للدخول في الكونية الجديدة. فرأينـا كيف اتخذت الـدولة حضـوراً ذا طبيعة جديدة، قائمة على محاولة اختراق المجتمع وإعادة تشكيله، وكيف كانت لهذه الطبيعة لوازم لم تكتمل الاكتمال المقصود لدواعٍ سياسية عالمية ولتطلّب هذه الـدواعي محافـظة اجتماعيـة تدعم مفهـوماً استتبـاعياً للدولـة ولتنظيم المجتمـع والثقافـة. رأينا أيضـاً كيف عملت الكونيـة التي للدولـة ومؤسساتهـا على إعـادة تشكيل الثقـافة الـرسمية المـرتبطة بـالدولـة وبوجهـة التاريـخ الاجتماعي وبالكونية الفكرية، المؤسسـة على مـركّب علماني من النفعيّة والعلمـوية والتـطورية التي جمعتها. وحلّلنا علاقة المرجعية الإسلامية بالمرجعية العلمانية التي للفكر الكوني الحديث، ووجدنا كيف أن الفكر التطوري الغربي بنزعاته المختلفـة احتل مكـامن التأسيس الفعـلي من الفكـر الإصلاحي الإسـلامي الذي خـرّج الأمور وكـأنها قامت عـلى مرجعيـة إسلاميـة، أي دينية، وكيف كانت هذه المرجعية مؤسسة أولاً في ميدان الوهم، فهي قامت على تأويل لماضٍ مفترض في ضوء الحاضر، فنزعت عن الماضي الإسلامي ماضويته، ونزعت عن الفكـر الغربي الـذي تمثلته حـاضره الغربي الـذي أصبح كـونياً مـع كونيـة الغرب، صـالحها والضـار منها، التقدمي منها والرجعي، التنويري فيها والعامل على التخلف والتبعيّة. فكان ان انخرط العالم الداخل في كونية الغرب بالتبعية له، عن اختيـار أو عن اضطرار، في زمـانية جـديدة جـامعة هي صنو الانقطاع التاريخي عن ماضٍ مكتمـل متكامـل متداخـل الأعضاء، دُمّـرت صلاتـه بفاعلية الدولة الحـديثة، التنـظيميّة، التي قـامت في إطار الضغط والتبعيـة الكونيـين. وقامت العلمانية أساساً لتنظيم الدولة ولثقـافتها التي نشرتهـا بوتـائر مختلفـة وبنجاح متفـاوت في مجمل فئات الرعـايا والمـواطنين: فـأتت هذه العلمانيـة أساسـاً عملياً للحيـاة الاجتماعيـة والعقلية في العـواصم والمدن الكـبرى، وتحديـداً في الفئات الـوظيفيّة والاجتـماعيّة ـ الاقتصـادية العليـا، وخصوصاً المسلمة في تركيا والشام، واستمرت المؤسسة الدينية في القيام على جزء من التربيـة الأساسية، العقليـة والتعليميّة والأخـلاقية، فتحـولت المجتمعات والثقـافات العـربية بـوتائـر

مختلفة، متفاوتة، غير متكافئة، وغير متطابقة، فعاشت في كنف البلدان العربية المستقلة أو النظم الدولانيّة الاستعمارية وشبه الاستعمارية (الانتدابية)، جزراً سياسية واجتماعية وثقافية وعقلية كانت لحمتها القانونية وصوان وحدتها هي الدولة التي حاولت المجانسة في ما بينها عن طريق نظم التربية التي تطورت في هذا القرن إلى نظم إعلام للدولة. فقامت بذلك على امتداد تاريخ الدولة التنظيماتية وما بعد تاريخها في الدولة الليبرالية ـ وهي استمرار لها كدولة وثقافة مركزية افترضت مجتمعاً ذا حدود دنيا من التجانس القائم على المثاقفة السياسية ـ قامت زمانيات متفاوتة مبلقنة عملت قوى الدولة والقوى العالمية الأعتى ذات الطابع الاقتصادي والثقافي والقانوني على ادماجها في حركة الكونية، بوتائر مختلفة ودرجات متفاوتة ومتباينة من الاندماج والمساوقة.

استمرت الدولة الليبرالية، وبعدها الدولة الوطنية الثورية، في سلوك سبيل الدولة التنظيماتية في محاولتها اختراق المجتمع بالمثاقفة أولاً، وبالتنظيم السياسي الوحداني لاحقاً، وبمحاولتها اتخاذ دور أخلاقي ـ فكري، قائم على فكرة الهيمنة الايديولوجية، وعلى نقض البلقنة الاجتماعية ـ الثقافية الاستتباعية. تشعبت هذه العمليات وتعقّلت في قرننا هذا، فلن نتابعها بالشمول وسعة السبر التي أوليناها إياها في بداياتها في القرن التاسع عشر في ظل دولة التنظيمات، ذلك لأننا، برصدنا هذه الدولة، أمسكنا بعدد من الثوابت والتوجهات التي استمرت بوتائر مختلفة ولكن بحكم طبيعة تاريخية واحدة هي الزمانية الكونية الجامعة، التي تمثل استمرارها في توسع نطاق مشروعها، وفي استعادة بعض مواقع المجتمع العربي واستئنافه تطورات حصلت في مواقع جغرافية واجتماعية أخرى. وسنقوم في هذا الفصل برصد بعض المظاهر المؤسسية والنقدية الأهم لترسيخ القيم والمؤسسات العلمانية الصادرة عن الدولة في أول نشأتها، المنغرسة في الفاعليات الاجتماعية العامة والخاصة بعد فترة وجيزة من تأسيسها، والمحمولة من قِبَل قوى سياسية فاعلة كمن في أسس ثقافتها مشروع الدولة التنظيماتية الاقتحامي للمجتمع.

من المفيد قبل التركيز على قطاعات العلمانية العربية وسياقاتها في النصف الأول من هذا القرن، أن نلقي نظرة سريعة على أقطار المغرب العربي التي يمكن اعتبارها مختبراً نرصد فيه بعض مظاهر تحصيل المِفوَّت من التاريخ المتمثلة في استعادة بعض محطات التاريخ المشرقي السابقة. فقد جمد الاستعمار الفرنسي الحركة العامة للمجتمع في القطرين التونسي والجزائري، بينما قام في المغرب الأقصى وضع من الجمود الدفاعي ابتداءً بالانكسار بعد إعلان الحماية واستلام ليوتي Lyautey الأمر فيه، في وقت تسرعت فيه وتيرة التحولات التي طالت فئات اجتماعية محدودة، ولحقت بها الفئات الأخرى بوتائر مختلفة، ليس اقتداءً بها بالضرورة، ولا لحاقاً بالمشرق واحتذاءً به بموجب حتمية تاريخ قوميّ، بل لأن هذه التحولات جاءت نتيجة الانخراط في عملية تاريخية عالمية لها نظائر في الهند وغيرها. ينطبق هذا على أزمتيّ الإصلاحية الإسلامية والسياسة العلمانية. فبالنسبة إلى الأولى، قامت الإصلاحية الإسلامية الجزائرية بتأثير مشرقي أكيد: فقد كانت مجلة المنار للسيد رشيد رضا مصدر إلهام وتأثير أكيدين، وتركت زيارة الشيخ محمد عبده للجزائر عام ١٩٠٣ بذرة إصلاحية، وكان

الكثير من زعماء جمعية العلماء المسلمين فيها (التي تأسست رسمياً عام ١٩٣١) قد درسوا في المشرق وسكنوه. درس بشير الابراهيمي في دمشق، وكان على صلة وثيقة بالوطنيين فيها، وسكن الحجاز فترة، شأنه شأن الطيِّب العقبي. كما قامت الإصلاحية الإسلامية في الجزائر بدور ثقافي تربوي في الأساس. وأسّست حيزاً تعليمياً بين التربية الفرنسية وتربية الزوايا، وقام الجامع الأخضر بقسنطينة حيث درّس ابن باديس بدور الوسيط في المثاقفة بين التربية المحلية والإطلالة على الكونية ـ على النسق الإصلاحي الإسلامي ـ التي وفرها جامع الزيتونة[1]. وليس من شك في أثر مجلة المنار في المغرب الأقصى، أو في الأصول المشرقية لسلفية أبي شعيب الدكالي، كما كان أثر الإصلاحية المشرقية واضحاً ـ بل مباشراً ـ لدى عبد العزيز الثعالبي والطاهر الحدَّاد وأبي القاسم الشابي وغيرهم من الزيتونيين التونسيين.

وقد كانت فئة المجددين الزيتونيين المنحدرين من أصول اجتماعية متواضعة نسبياً ـ على عكس العائلات الزيتونية الكبيرة المحافظة المتفقة مع فرنسا كابن عاشور والنيفر وجعيط وبيرم ـ هي التي أثّرت أثراً أكيداً في بروز الحركة الوطنية بعد أن تأثرت بالتربية المازجة بين المعارف والفرنسية، التي حضنتها الصادقية وغيرها من المؤسسات، والإصلاحية الإسلامية[2]. فجاءت الإصلاحية الإسلامية التونسية في عهدها الأول وطنيّة، مازجة ما بين الدفاعية الرجعية التي رأيناها في أصول الإصلاحية الإسلامية في العهد الحميدي، والدستورية الآخذة من الشريعة علامة على الحكم التمثيلي، التي شهدناها في العثمانيين الشباب قبلها بنصف قرن. وتمخضت هذه التيارات عن إنشاء الحزب الدستوري بزعامة عبد العزيز الثعالبي عام ١٩٢٠.

أما الفئات الاجتماعية التونسية العليا، فقد درجت على إرسال أولادها للدراسة في المدارس الفرنسية، وكان لثقافة هؤلاء الأثر الأهم في مسيرة الحزب الدستوري بعد تأسيسه، والأثر الحاسم في نشوء العلمانية وترعرعها وغلبتها على الحياة الثقافية الرسمية. ولا يبدو أن مأزق سياسيي التنظيمات وإدارييها الذي تكلمنا عنه قد استمر فترة طويلة في تونس بعد استئنافه في بوادر «تونس الفتاة». فقد كانت السياسة الفرنسية حاسمة في هذا الصدد ودفعت بمن دعتهم المتطورين إلى مواقف وطنية ثم قومية نضالية، كانت العلمانية أحد أعمدتها، إذ ناقضت تحالف الباي وكبار العلماء المعتمدين على فرنسا.

أما في الجزائر، فجاءت عملية تحصيل المفوَّت لاحقة على ذلك، وعلى صورة أكثر تعقيداً. فكان قد بقي في الثلاثينيات مجموعات سياسية ـ ثقافية جزائرية، فرنسية الثقافة

---

(١) Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale* (Paris; La Haye: Mouton, 1967), pp.17-19, 88-90, 137, 208, and 326, and أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية في الجزائر (القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٢) انظر: Mahmoud Abdel-Moula, *L'Université Zaytounienne et la société tunisienne* (Tunis: [s.n.], 1971), pp.136-139.

علمانية النزعة مع أنها رأت في الإسلام علامة فصل بين الجزائريين الأصليين والجزائريين الفرنسيين المستعمَرين ـ ومن هذه الفئات فيدرالية المسلمين الجزائريين المنتخبين (١٩٢٧)، التي كانت ليبرالية، متحمسة للمثاقفة العامة على أساس من ثقافة فرنسا الثورية وداعية لتحديث المجتمع الجزائري. ومن الأساس ذاته انطلقت حركة «نجم شمال أفريقية» بزعامة مصالي الحاج، التي مزجت ما بين الرموز الإسلامية ـ كالآية القرآنية **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا﴾** ـ كعلامة على الفصل عن المستعمرين، وإهمال السياسات الإسلامية التي دعا إليها شكيب ارسلان عالمياً، وجمعية العلماء محلياً. انتمت هذه الحركة إلى الجبهة الشعبية في فرنسا في الثلاثينيات، واستمرت على شيء من الالتباس في ما يتعلق بالعلاقة بفرنسا، وعلى عدم ادراك ازدواج الحياة السياسية والثقافية الفرنسية بين النهج الليبرالي التحرري التنويري، والاستعماري الإظلامي، إدراكاً عملياً، تماماً كما كانت الحال عند أركان التنظيمات في استنبول. على أنها تميّزت عن شريحة أخرى من شرائح المتطورين (بزعامة فرحات عباس في أول أمره وقبل انتقاله إلى المواقع القومية، على شاكلة الانتقال بين التنظيمات وجمعية الاتحاد والترقّي) التي أنكرت وجود كيان قومي جزائري منفصل عن فرنسا[٣].

أما المشرق، فشهد بعد الحرب العالمية الأولى تطوراً باتجاهين انفصلا عن المسيرة العلمانية الرسمية للتاريخ التركي، التي ربطت بين التحول الاجتماعي والثقافي من جهة، والتحرر الوطني من جهة أخرى. فشهدت مصر مجيء فئة للحكم بعد ثورة ١٩١٩ كانت نتاجاً للتربية الحديثة إضافة لبعض مظاهر التغرب الاجتماعي الملازمة للطبقات العليا، فئة جنحت في صراعاتها الحزبية الداخلية، وفي صراعها مع القصر عماد الأزهر، إلى استخدام الدين مؤسسة ومشاعر شعبيّة عنصراً في كسب المواقع والأحلاف. فشهدت مصر توترات بين ثقافة السياسيين وتوجههم ومنطق الدولة من جهة، ومحاولة السياسيين أنفسهم إعادة مواقع إلى الدينيين ذات مردودات سياسية مباشرة، دون الالتفات إلى الضرر البعيد المدى لهذا الأمر. حتى أنه يمكننا القول، بالإشارة إلى استخدام الطائفية من قِبَل السياسيين، إن الوئام الطائفي والولاء الوطني للمسيحيين المصريين يعود إلى حكمة الأقباط ووطنيتهم، وليس إلى رشاد السياسيين المسلمين. فليس من الوقائع المجهولة أن حزب الأحرار الدستوريين ـ وكان قد أيّد الفكر العلماني بتأييده طه حسين وعلي عبد الرازق ـ حاول إثارة المشاعر الطائفية، عندما اتخذ من الادعاء بسيطرة الأقباط على الوفد سبيلاً لمحاربة ذلك الحزب وتحجيمه، إذ دعا إلى التمثيل الطائفي النسبي في البرلمان وفي وظائف الدولة. بينما توخى القصر الاستفادة السياسية من التحالف مع الأزهر والتضييق على الأقباط، حتى أنه عمل على التضييق الوظيفي عليهم، وعلى نفي الصفة الوطنية عنهم عندما صدر قرار وزاري عام ١٩٤٠ يمنع الأقباط من تدريس اللغة العربية في المدارس ولو كانوا من خريجي أقسام اللغة العربية بكليّة الآداب[٤].

---

(٣) سعد الله، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٩، ٤١٧، ٤٢١ ـ ٤٢٧، ج ٣، ص ٧٦ ـ ٧٨، ١١٥ ـ ١١٦، ١٢٨، ١٣٢ ـ ١٣٥، و ١٤٥ ـ ١٥٨.

(٤) أبو سيف يوسف، **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة=

كان الوضع في الشام مختلفاً، فقد كانت سوريا موضع ممارسة سياسة طائفيّة شرسة من قِبَل الانتداب الفرنسي، الذي قام بموجب مبادىء «المسألة الشرقية» بتفتيت البلاد إلى دول: حلب ودمشق واللاذقية وجبل الدروز، وأقام الدولة اللبنانية على أساس غلبة طائفية. ليس غريباً، والوضع كذلك، أن تكون الطائفية وأهمية الولاء الوطني المناقض لها من أهم البواعث - إن لم يكن الباعث الأهم - على اتخاذ الحركة الوطنية والقومية مساراً علمانياً واضحاً، ولا هو بغريب أن يكون تفادي الإشارة إلى الدين والاستخدام السياسي له من علامات الوطنية، في وضع له نظائر عراقية أكيدة. لم يكن لأصحاب فكرة الرابطة الإسلامية أثر يذكر في الشام، وعندما ألقى شكيب ارسلان (المقيم في سويسرا) خطبة يحصر فيها الوطنية الحقة بالمسلمين في دمشق عام ١٩٣٦ انبرى السياسيون الوطنيون أمثال سعد الله الجابري واحسان الجابري للرد عليه بخطابات مضادة[٥].

أولاً: تقنين العلمانية وحركة المجتمع

قلنا إن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية، وإن مسيرة التاريخ الاجتماعي والثقافي العربي محكومة بهذا المسار، على الرغم من الصراعات الطبيعية التي تستثيرها هذه المسيرة مع القوى المحافظة التي أضحى الدين علماً عليها، وبالرغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خالية وإلى عقل ديني بالٍ في مجال الصراعات السياسية. استمر انتشار التعليم التابع للدولة بعد الحرب العالمية الثانية، ولو بنسب متفاوتة. فكان أعلاها نسبة في سوريا حيث كانت الدراسة الابتدائية في مدارس الحكومة مجانية منذ ١٩٣٣، في وضع كادت فيه الكتاتيب أن تنقرض، بينما توسع التعليم الابتدائي والثانوي في الأزهر في مصر، وكان تلامذة الكتاتيب في تونس عام ١٩٤٨ - ١٩٤٩ يشكّلون ما يقارب الأربعين بالمئة من طلاب الدراسة الابتدائية[٦]. وكم كان طه حسين محقاً عندما طالب في مستقبل الثقافة في مصر بإصلاح التعليم الأزهري بما يتوافق وتطوير الشخصية الوطنية ويتفق مع مناهج الدولة، وبالامتناع عن كونه دولة داخل الدولة، ولو أراد له تخصيص أبنائه في العلوم الدينية «في حدود القانون»[٧]. بل دعا أحمد أمين الأزهر إلى التخلّي عن التعليم الابتدائي والثانوي والاقتصار على التعليم الجامعي[٨]، وما انطبق على الأزهر، انطبق على ما عداه من التعليم

= العربية، ١٩٨٧)، ص ١٢٧ - ١٢٨، وطارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٢٠١ - ٢٠٧.

(٥) فردينان توتل، **وثائق تاريخية عن حلب: أخبار اللاتين والروم وما إليهم، ١٨٥٥ - ١٩٦٣** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٦) Abdel-Moula, *L'Université Zaytounienne et la société tunisienne*, pp.114, et 119.

(٧) طه حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤)، ج ٩، ص ٩٣ - ٩٥، و ٩٩.

(٨) أحمد أمين، **فيض الخاطر** (القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٦ - ١٩٦١)، ج ٩، ص ١٣٠.

الطائفي، فدعا طه حسين إلى معاملة المدارس المسيحية بالطريقة نفسها التي دعا فيها إلى معاملة الأزهر[٩]. ولعل مثل «دار العلوم» كان ماثلاً أمامه، إذ أعرضت هذه المؤسسة عن التعمق في العلوم الدينية، دون أن تتعمق في العلوم المدنية[١٠]. ولئن انتشرت المدارس الرسمية في سوريا، إلاّ أن الغلبة بقيت للمدارس الأجنبية ـ الفرنسية العلمانية أو اليسوعية واللعازارية وغيرها ـ التي بثّت ثقافة كونية على الأقل، إضافة إلى ثقافة دينية بل وطائفية لبعض طلابها المسيحيين. وكانت هذه، إضافة إلى مدرسة التجهيز الرسمية ـ مكتب عنبر سابقاً ـ سبيل الوصول إلى ثقافة جامعية كانت علمانية الطابع شأنها شأن الثقافة الجامعية كونياً وعربياً. ولكن لا يبدو أبداً أن التعليم الأجنبي أو التعليم العلماني شكّلا بحد ذاتهما قضية بالنسبة إلى العلمانيين. فقد كان هذا التعليم هو التعليم الطبيعي والسوي بمقياس العصر، وكان طريق الوصول إلى الوظائف والمناصب، وكان المرتبط بالدولة وبمرجعيات الحداثة في أوروبا وفي الدولة وفي العلم. ولم يصبح الدفاع عنه من القضايا المطروحة ـ على قلّة الدفاع عن أمر قبل به العرب بداهة ـ إلاّ لتعرّضه للهجوم من الدينيين المسيحيين الذين حذّروا من التعليم العلماني لحثّه إيّانا على التخلق «بأخلاق غيرنا» ولإقامته التعارض بين العلم والدين[١١]. وانضمّ إلى هذه الحملة مسلمون من أمثال السيد رشيد رضا الذي أفتى عام ١٩٢٩ بمنع انتساب المسلمين إلى المدارس الأجنبيّة إلاّ بعد تمكّنهم من عقائد الإسلام[١٢]، أو كالأزهريين الذين كانوا من طالبي الوظائف لخريجي الأزهر الذين نافسهم خريجو الجامعة ودار العلوم وغيرهما. فكان أن اتخذ الأزهريون من قضية الشعر الجاهلي لطه حسين مناسبة لهجوم عارم على الجامعة المصرية وعلى الدولة التي لا تضبط الجامعة لمصلحة الثقافة الدينية[١٣]، بل كان ضغط الأزهر على الجامعة من الشدة والاستمرار بحيث سمحت له الجامعة بالتدخل في شؤونها في الثلاثينيات وحذف مسرحية جانّ ـ دارك لبرنارد شو من مقرر اللغة الانكليزية بدعوى أن فيها ما يمس العقيدة[١٤]. بل اضطرت جامعة القديس يوسف في بيروت إلى طرد

---

(٩) حسين، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٠ ـ ٣٥٤. وكان قد سبق للشيخ محمد عبده أن وجّه لدار العلوم انتقادات ليست بعيدة عن هذه. محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٣، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(١١) انظر: الخوري يوسف العمشيتي، «الإيمان والعلم اخوان لا يختلفان،» **المشرق**، العدد ٢١ (١٩٢٣)، ص ٨١ ـ ٩٣.

(١٢) محمد رشيد رضا، **فتاوي**، رقم (٧٨٠).

(١٣) محمد أحمد عرفة، **نقض مطاعن في القرآن الكريم يتضمن تفنيد ما ألقاه الدكتور طه حسين على طلبة كلية الآداب في الجامعة المصرية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥١)، خصوصاً ص ١١٢ ـ ١٣٠، ومصطفى صادق الرافعي، **تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٤٦)، ص ١٥٧ ـ ١٧١، و ١٧٥ ـ ١٨٠.

(١٤) توفيق الحكيم، **نظرات في الدين والثقافة والمجتمع** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٩)، ص ١٦٨.

مارون عبود من التدريس بعد ثلاثة أشهر من مباشرته، بدعوى خطورته على الطائفة المارونية والدين الكاثوليكي(١٥).

على هذه الصورة أصبحت التحولات الاجتماعية والثقافية الطبيعية تحولات علمانية عندما قضى الدينيون بجعلها أعلاماً على مناقضة الدين. من هذه الأمور التفرنج بشكل عام، أي التحول الطبيعي للحياة الاجتماعية بمقتضى العصر، الذي كان مناسبة لإنتاج أدب نقدي غزير في العشرينيات والثلاثينيات(١٦). وادعى الدينيون أن العدالة الاجتماعية أمر لا بدّ من تقنينه تبعاً لما يرونه موافقاً للشريعة. فكان أن جعل الدينيون من الإسلام معياراً للسلوك الأخلاقي بعد أن أدخلوا العوائد والأخلاق ـ خلافاً للتراث ـ في إطار الدين، وابعدوا سلطة المجتمع عنها وجعلوا معيارها قبلياً دينياً بدلاً من المعيار الاجتماعي. كان ذلك موافقاً لنزعة الإسلام الحديثة نحو اتخاذ الصفة الشمولية المحاكية للعالم التي ذكرناها، والتي قام الإسلام فيها بتحويل نفسه من كيان تاريخي إلى جملة من القواعد الشمولية جعلت منه عالَماً «بديلاً» أو عالَماً مضاداً، فكان أن تحجرت معالمه في هذه العملية الموازية والمحاكية لقيام التنظيم الاجتماعي الحديث على دعوى العقلانية والضبط. ونقلت المؤسسة الدينية هذا الضبط العلماني من مجال الكمون وجعلته علمانياً عن وعي عندما وضعت نفسها علماً على ما يخالف لأنه يخالف التحول بعامة. ولم تكن المؤسسة الدينية منزوعة الصلات، فكانت تستند إلى مكامن المحافظة الاجتماعية حتى عند اللادينيين. فنجد، مثلاً، أحد أكبر الليبراليين، محمد حسين هيكل، يستنكر الشعر الحديث، المهجري، على الرغم من اعترافه بامتيازه الفني، ويقرر ضرورة مقاومته، كونه خطراً على الثقافة الإسلامية(١٧) ـ ولعل هذا الموقف كان متفقاً مع ازدواجية تم فيها تبنّي المعايير الفنية الجديدة رغم عدم المقدرة على تقدير الشعر الجديد وفهمه، بل ومقاومته، عند طه حسين وعباس محمود العقاد(١٨). ولم تكن هذه المواقف إلا التعبير عن استمرار غريزي لمقاومة الجديد على مختلف الصعد، أو تخصيص حيّزات ـ كالشعر ـ لمقاومته، وكأنها علم على محافظة اجتماعية شاملة، في وقت لم تكن هذه المحافظة واردة بالعموم الذي تصوّرت به، ولو كانت العناصر الدينية ناشطة في الهجوم على الأشكال الأدبية الجديدة. فهاجمت الرواية بدعوى أنها أدب ماجن هادم للأخلاق، واعتبرت أن في المسرح العالمي مدخلاً لهدم لغة القرآن ولكتابة العربية بالأحرف اللاتينية(١٩). وعلى الرغم من أي إرهاف في هذه المواقف، فإنها تستند في النهاية إلى مشروع شامل يستصلحها، ونقصد هنا المشروع الديني الذي توخى أصحابه الوصاية على المجتمع سبيلاً للحفاظ على الامتيازات

---

(١٥) مارون عبود، **رواد النهضة الحديثة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٢)، ص ٢٢٥.

(١٦) محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ٢ ج (بيروت: دار الارشاد، ١٩٧٠)، ج ٢، ص ١٩١ ـ ٢٠١.

(١٧) Salma al-Khadrā al-Jayyūsī, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, Studies in Arabic Literature; v.6, 2 vols. (Leiden: Brill, 1977), vol.1, p.98.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

(١٩) حسين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٩، و ٣٥٩ ـ ٣٦٥.

المؤسسية والنفوذ السياسي. وقد بقيت قضايا الشعر الحديث والحرية الشخصية واحجام الكثيرين من التقدمين عن تحمّل مسؤولياتها، وبالتالي عزوفهم عن قطاعات اللاوعي وغيرها مما يبرزه الشعر الحديث، من الاحتياط الاستراتيجي للدعوات الدينية السياسية في هذا القرن.

ولما تزامنت الحقبة الليبرالية من التاريخ الشرقي مع الثورة الكمالية، لم يكن غريباً أن تكون الثانية قد اعتبرت قدوة. فقد سبق أن أشرنا إلى الأصداء الوطنية للكمالية عند ابن باديس. بل كان السيد رشيد رضا ممن قدّروا مصطفى كمال قبل إلغاء الخلافة[20]. وكان أتاتورك موضع تقدير كبير من الوطنيين السوريين[21]، الذين قدّموا إلى حكومة أنقرة مساعدات كبيرة خلال حرب كيليكية، ولو أحجم الأتراك عن إقامة صلات سياسية دائمة معهم[22]. أما في مصر، فكان معظم الناس من المعجبين بمصطفى كمال، فقارنه أحمد شوقي بخالد بن الوليد، ولو فترت حماسة البعض له بعد إلغاء الخلافة[23]. ولئن رأى أحد الإسلاميين أن في هذا الأمر تقليداً بحتاً[24]: حين كان الكماليون يتخذون الذئب الأبيض ـ وهو رمز أسلافهم الأقدمين من الوثنيين ـ شعاراً لهم ويرسمونه على طوابع البريد، كان المصريون يحذون حذوهم ويرسمون أبا الهول على أوراق العملة وعلى طوابع البريد. وحين جعل الكماليون حداً أدنى لسن الزواج بالنسبة إلى البنين والبنات، اقتفى المصريون أثرهم في ذلك. وعندما ألغى الكماليون المحاكم الشرعية في تركيا أخذ بعض الكتّاب في مصر يناقشون الغاءها. وحين حمل مصطفى كمال نساء تركيا على السفور والاختلاط بالرجال ومراقصتهم، احتدمت المعارك في مصر حول هذه الموضوعات في الصحافة وفي الأندية. وحين ألزم مصطفى كمال الترك أن يعتمروا القبعة، خاض بعض الكتّاب المصريين في بحث ما سموه «مشكلة الأزياء»، داعين إلى توحيدها، ودعا بعضهم إلى اعتمار القبعة. وحين استبدلت تركيا بالحروف اللاتينية الحروفَ العربية، أخذ كثير من الكتّاب والصحافيين في مصر يناقشون ما أسموه «مشكلة الكتابة والخط العربي» ـ إلّا أننا نرى في الوضع المصري أكثر من تقليد، فنشهد فيه نزعات كونية شجعتها التجربة الكمالية وهي ناجحة ماثلة أمام أعينهم. أما تحويل النزوع المحلي المصري إلى الكونية، إلى أمر وافد من الخارج، فهو من آثار السجال الإسلامي ضد الكمالية الذي تزعمه الشيخ مصطفى صبري، شيخ الإسلام في الفترة ١٩١٩ ـ ١٩٢٢،

---

(٢٠) رشيد رضا في رسالة إلى شكيب ارسلان بتاريخ ١٩٢٣/١/٣٠، في: شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة (دمشق: مطبعة ابن زيدون؛ القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٧)، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٢١) انظر: عبد الرحمن الشهبندر، «هل يتاح للشرق أن يستعيد مجده؟» **الهلال**، السنة ٤٢، العدد ١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٣)، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(٢٢) أرسلان، المصدر نفسه، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٢٣) حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ٢٦ ـ ٢٩، و ٣٣ ـ ٣٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.

بعد لجوئه إلى مصر، والذي ساهم فيه السيد رشيد رضا والرافعي وكثيرون غيرهم ـ على الرغم من ريبة الكثيرين بدوافع مصطفى صبري[٢٥].

فلم يكن شأن استبدال الطربوش بالقبعة أمراً كبير الأهمية، على الرغم من قيام حركة قصيرة الأجل دعت إلى الاقتداء بتركيا في هذا الأمر، فبعد أن منعت وزارة المعارف تلامذة مدارسها من اعتمار القبعة، وأفتى بعض العلماء بأن اعتمارها اقتداء محرَّم بالأوروبيين[٢٦]، علقت **الهلال** ساخرة بقولها «وقد نجح بعض ذوي العمائم في استبدال الطربوش بالعمامة، ولكن المتطربشين لم يفلحوا في اصطناع القبعة»[٢٧]. ولئن رأى بعض التقدميين مثل سلامة موسى أن النقاش حول الموضوع بالرجوع إلى الأمور النفعية كالوقاية من الشمس والمطر يجانب لبّ الأمر وهو أن القبعة «تبعث فينا العقلية الأوروبية»[٢٨]، إلّا أن الأمر لم يكن له من الأهمية آلّا من حيث الجانب الاستعراضي الذي انتهى بسرعة، بل فاق في محصلة طرح العشرينيات بعد سقوط استخدام الطربوش كلية واستبداله بالرأس العاري السائد اليوم في تركيا أيضاً، عدا الأرياف.

أما قضية المرأة، وهي القضية المحورية في شؤون الحريات الشخصية والعقدة التي يؤدي فكّها، كما قلنا، إلى فك عقد اجتماعية كثيرة، فكانت قضية ذلك الزمان وزماننا هذا، قضية بدايتها التوتر المتشنج بين وقائع التحول الاجتماعي من جهة، والصياغة الدينيّة للمحافظة الاجتماعية والرجعية الثقافية. جعل ذلك من قضية المرأة قضية أخلاق عامة، وقضية تطور علماني في مواجهة معارضة صاغت معارضتها دينياً، فأضحى الموقع المتسق مع تطور المجتمع معارضة علمانية بالمعنى الايديولوجي للهجوم الديني الذي نتجت منه مواقع دفاعية قائمة على التقيّة، وعلى صياغة البعض من المواقع العلمانية صياغة اعتقد استساغتها من قبل الدينيين اعتقاداً لم يكن في محله. بل قوّت هذه المواقع الدفاعية من هجوم الدينيين، وسمحت لهم بالرباط ما بين مواقعهم وأحد الدوافع التي استصلحتها، ألا وهي العدوانية تجاه النساء التي تسم قطاعات واسعة من المجتمعات البطريركية. فتصبح المرأة ـ وليس عند الدينيين فقط ـ ناقصة أساساً، بل موضع ازدراء ورفض. لا ينحصر هذا الموقف في التحقير الشعبي للمرأة، بل نجده متمثلاً عند عباس محمود العقاد بحدّة بالغة، وعلى صورة تعالٍ عند توفيق الحكيم، مثلاً، الذي لم يرَ في المرأة المثقفة إلّا متعة عقلية تحبب للرجل بيته[٢٩].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٦) **المقتطف**، السنة ٦٩، العدد ٢ (آب/ أغسطس ١٩٢٦)، ص ١٤١، وانظر أيضاً: حسين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٦.

(٢٧) **الهلال** (١٩٢٦)، ص ١٧١.

(٢٨) سلامة موسى، **اليوم والغد** (القاهرة: المطبعة العصرية، [١٩٢٧])، ص ١٣٦.

(٢٩) الحكيم، **نظرات في الدين والثقافة والمجتمع**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦. حول موقف العقاد من المرأة، انظر: سلوى الخماش، **المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف**، تقديم ابراهيم بدران (بيروت: دار الحقيقة ١٩٧٣)، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

وكان طه حسين كدأبه في أكثر الأحيان، متّزناً في هذا الموضوع، عندما تهكّم على اقتراح أحمد أمين إنشاء مدرسة للزوجات، بقوله ان تربية الرجال أولى، فهم أكثر منهن حاجة للاصلاح، وأكثر منهن فساداً[٣٠].

سبق أن رأينا كيف أن محاصرة النساء فكرياً واجتماعياً، نمط من أنماط الدفاع الاجتماعي بالنسبة إلى مجتمع نافل خاضع لتحولات عنيفة وسريعة، ومن الممكن أن نضيف إلى كلامنا بعداً تحليلياً نفسياً يتجلى في استصلاح نمط خاص من العلاقة، بين الأولاد والأمهات يستخدمه المجتمع النافل لتوظيف قطاعي التدنس والجنس لمصلحته، ويجعل فيه النساء ـ القاصرات عقلاً وشرعاً ـ حارسات الهوية الجماعية[٣١]. لم يكن هذا أمراً فات دعاة تحرّر المرأة، فكتبت نظيرة زين الدين عام ١٩٢٩ تلوم نقادها قائلة «إنكم لم تتطوروا مع الزمان. فطوى الزمن لواءكم، وأضعتم تراث أجدادكم... أوَ تريدون الآن أن تنشروا ألويتكم على وجوه نسائكم، متخذين منهن بدلاً من ذلك الملك ملكاً؟»[٣٢]. كان تطور الناس في نظرتهم إلى حرية النساء وحقوقهن تطوراً سوياً، غير مؤدلج على العموم، كدعوة أحمد لطفي السيد الهادئة مثلاً[٣٣]، أو موقف أحمد أمين السلبي من بيت الطاعة على الرغم من اضطراره إلى إصدار حكم بموجبه عندما كان قاضياً شرعياً[٣٤]. بل كانت مواقف الناس ضمنيّة، يعبّر عنها تزايد السفور والاختلاط وتعليم الفتيات والنساء. أما الأدلجة، وتحوّل القضية إلى صراع بين العلمانية والدينيين، فكانت بواعثها الأساسية ادعاءات الإسلاميين الأخلاقية، التي يمكن التعبير عنها بموقف السيد رشيد رضا، الذي علّق على تحرير المرأة ـ وقد وسمه بالتهتك ـ على النحو النموذجي التالي في العام ١٩٢٩: «صار النساء من ربات البيوت والأمهات، ومن العذارى المتعلمات، يمشين في الشوارع بالليل والنهار، مخاصرات الرجال، ويغشين الملاهي والمتنزهات، وهن كاسيات عاريات، مائلات مميلات ومنهن من يسبحن في البحر حيث يسبح الرجال أو معهم... ومنهن من يختلفن إلى المراقص المشتركة فيرقصن معهم، وهن أشد من الأجنبيات عرياً وتهتكاً، وخلاعة ومجونة ورقاعة، ومنهن من يدخلن في خلوات الحلاقين حيث يقصّون لهن شعورهن ويحلقون لهن أقفيتهن ويزينون لهن نحورهن وصدورهن، وهناك يلتقين بإخوانهن، ولا تسل عن حديثهما جهراً، وتواعدهما سراً»[٣٥]. كان هذا كلاماً بعيداً عن عالم غريب، أتى من أصحاب مواقف شموليّة تدّعي لنفسها المرجعية المطلقة استناداً إلى الدين. فكانت معارضتها شاملة ـ على عدم علمها ـ وكانت نتائجها، وهي المعارضة للمسيرة

---

(٣٠) طه حسين، «مدرسة الأزواج،» في: طه حسين، في قضايا المرأة (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠)، ص ١٦٤ ـ ١٦٩.

(٣١) Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam,* translated from French by Alan Sheridan (London; Boston: Routledge, 1985), pp.220-221, and 232.

(٣٢) نظيرة زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي** (بيروت: المطبعة الأميركية، ١٩٢٩)، ج ١، ص ٤٠.

(٣٣) أحمد لطفي السيد، **المنتخبات**، إعداد اسماعيل مظهر (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٣٧)، ص ٣٣، ٢٤١، وغيرها.

(٣٤) أحمد أمين، **حياتي**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨)، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٣٥) افتتاحية **المنار**، السنة ٣٠، العدد ١ (٧ حزيران/ يونيو ١٩٢٩)، ص ١٢ ـ ١٣.

الطبيعية للمجتمع، أن اتخذت العنف المباشر سبيلاً للتعبير عن الرأي. فتعرض الحجابيون للنساء السافرات في شوارع دمشق في العشرينيات، ورُشق بعض النساء بماء النار، وتعرّضن للضرب، وقدمت إلى الحكومة طلبات بمنع النساء من الخروج من البيت، وبإغلاق مدارس البنات، وتزامنت هذه مع الهجوم على بعض الأندية الليلية والمشارب وغيرها[٣٦]. وكان من القبيل نفسه الهجوم العارم على كتاب **السفور والحجاب** لنظيرة زين الدين الذي صدر عام ١٩٢٧، من تهديد للبائعين، وتكفير في المساجد، ومحاولة التدخل لدى الحكومة لمنع تداول الكتاب[٣٧]. وكذلك الأمر في مصر، ولو على صورة أكثر سلبية قبل نضوج مشروع حسن البنّا، فأفتى السيد رشيد رضا عام ١٩٢٦ بتكفير سيدة تكلمت عن إجحاف الشريعة الإسلامية بحق المرأة، وبارتدادها، وعدم جواز زواجها من مسلم، أو وراثتها[٣٨]. وحاول الأمير عمر طوسون التدخل لدى الدولة لقمع الكلام على تعديل قوانين الزواج والطلاق والمواريث الإسلامية والدعوة إلى السفور والاختلاط[٣٩]. وتجب الإشارة في هذا الصدد إلى ما دُعي «الاغتيال الاجتماعي» للطاهر الحدّاد في تونس بعد نشره **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** عام ١٩٣٠ من قبل الزيتونيين، القضية التي امتدت إلى الجزائر وأثارت قضية النساء فيها على نحو مماثل، انتصر فيها ابن باديس للزيتونيين وعبّر عن آراء السيد رشيد رضا[٤٠]. فكان أن وفّرت الأهواء السلطوية والحسية للذكر العربي المسلم «آخر ما تبقّى من سيادته» بعبارة جاك بيرك[٤١]، وأدغمت ما بين هذه السيادة والسيادة الوطنية على نحو وهمي، جعلت منه المرأة في دونيتها علامة على السيادة القومية وتكامل الشخصية الوطنية: هذا ما دعا بالحبيب بورقيبة، إلى الوقوف موقفٍ معادٍ من السفور عام ١٩٢٩، بحجة ضرورة تأجيله حتى ما بعد انقاذ الشخصيّة التونسية[٤٢] ـ وكان الحجاب أكثر من تشويه للشخصية التاريخية. ذلك هو أيضاً ما

---

(٣٦) زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ج ٣، ص ٦٩؛ تونل، **وثائق تاريخية عن حلب: أخبار اللاتين والروم وما إليهم، ١٨٥٥ - ١٩٦٣**، ص ١٣٨ - ١٣٩، و

Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton Studies on the Near East (Princeton,N.J.: Princeton University Press, ©1987), pp.609-611.

(٣٧) زين الدين، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠ - ٦١.

(٣٨) رضا، **فتاوي**، رقم (٦٨٢).

(٣٩) أحمد الصاوي محمد، في: **الأهرام**، ١٩٣٠/١/٩، و«الرجعية الفكرية وكيف تنظّم الدعوة لإحيائها في مصر،» **العصور**، السنة ٦، العدد ٣٢ (١٩٣٠)، ص ٣٦٠ - ٣٦٣.

(٤٠) Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale*, pp.317-328, et

عبد الحميد بن باديس، **كتاب آثار ابن باديس**، اعداد عمار الطالبي (الجزائر: دار ومكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر، [د.ت.])، ج ٢، ص ٤٤، ١٩٩، وغيرها.

(٤١) Jacques Berque, *The Arabs: Their History and Future*, translated by Jean Stewart; with a preface by Hamilton Gibb (London: Faber and Faber, 1964), p.253.

(٤٢) أحمد خالد، «أضواء على الخلفية التاريخية لمجلة الأحوال الشخصية الصادرة سنة ١٩٥٦،» **فكر**، السنة ١٩، العدد ٦ (١٩٧٤)، ص ٥٨ - ٧٤.

دعا بعض العلمانيين من أنصار المرأة في المشرق، مثل جميل بيهم، إلى تجميد نشاطهم المناصر لها ـ رغم كونه زوج نازك العابد ـ بدعوى وحدة الصف الوطني الذي[43] عمل الإسلاميون على تمزيقه إن لم يتم الإذعان لادعائهم الأولوية فيه. بل لعل الشيخ عبد القادر المغربي ـ من الاصلاحيين الإسلاميين الشاميين، ومن مريدي السيد جمال الدين ـ كان الأكثر إرهافاً في حسه السياسي والوطني وانتباهه إلى مجرى التحول الطبيعي في المجتمع، عندما أيّد نظيره زين الدين بدعوى أن رفع النقاب في تركيا تمّ بأيدٍ وطنيّة مسلمة في الجملة وأنه يخشى رفعه عن السوريات «بأيدٍ لا نريدها»[44].

لعله لم يكن من الغريب في هذا الجو المكفهر بالعنف أو بالتهديد بالعنف على مختلف أشكاله أن يتجه الكثير من المؤلفين، أصالة أو تقية، إلى استخدام الحجج الدينية في الانتصار لحقوق المرأة. فذلك كان شأن كتاب نظيرة زين الدين، المليء بالآيات القرآنية والأحاديث السنيّة والشيعيّة، والسائر على سنّة الخطاب الإصلاحي الإسلامي: فهو ينفي صحة الأخبار الجارحة بالنساء، ويدعو إلى الاختلاط والسفور الشرعي فقط، وينتصر لأفضلية غريزة المرأة على الرجل، ويذهب إلى أن امتياز الرجل في الإرث والشهادة، والطلاق والزواج حجة عليه لا حجة له، إذ إن هذا الامتياز قام على قسوة قلبه وفساد خلقه واستحكام العادات الجاهلية التي توخّى الإسلام التدرج في إزالتها[45]. ولاستخدامه الحجج الدينيّة انتقده علي عبد الرازق برفق، وسخر منه اسماعيل مظهر وهو يربّت على كتف نظيره زين الدين[46]. وكذلك الأمر لدى الطاهر الحدّاد الذي تضمّن القسم الأول من كتابه دفاعاً عن حقوق المرأة في الإسلام بدعوى إصلاحية إسلامية مفادها الفرق الكبير بين جوهر الإسلام ومقاصده من جهة، وواقعه وتحوّل الأحوال الدنيوية من جهة أخرى[47]. وعلى ذلك، ساهم أنصار حرية المرأة وتعلّمها في تعضيد الموقف الإسلامي، بنقل الجدال من مجال المجتمع إلى مجال المرجعية الدينية، على الرغم من نقدهم الشديد لما يستفاد من واقع الموقف الديني في يومهم. فقالوا بإثبات جواز السفور شرعاً، فلم يقدروا أن يصلوا إلى أكثر من الحجاب الشرعي ولو ترك

---

(43) محمد جميل بيهم، فتاة الشرق في حضارة الغرب: تطور الفكر العربي في موضوع المرأة خلال القرن العشرين (بيروت: [د. ن.]، 1952)، ص 6، و8 ـ 9، وزين الدين، الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، ج 1، ص 3 ـ 4، ج2، ص 37 ـ 38.

(44) زين الدين، المصدر نفسه، ج 2، ص 12.

(45) نظيرة زين الدين، السفور والحجاب: محاضرات ونظرات في تحرير المرأة والتجدد الإسلامي (بيروت: مطابع قوزما، 1928)، ص 67 ـ 70، 91 ـ 93، وغيرها.

(46) زين الدين، الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، ج 2، ص 15، و60 ـ 64، والعصور، السنة 3، العدد 13 (أيلول/ سبتمبر 1928)، ص 101 ـ 106.

(47) الطاهر الحدّاد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع (تونس: الدار التونسية للنشر، 1977)، ص 22 ـ 23.

الطاهر الحدّاد الباب مفتوحاً أمام الأغراف المرسلة[٤٨]. ولئن كانت الحجة الأساسية لتثبيت الحجاب درءَ الفتنة، إلاّ أن هذا الموقف بدا غاية في التهافت في ضوء النصوص[٤٩]، وانتُقد على أسس غير دينية أيضاً، من قبل أنصار المرأة المدافعين عنها بدعوى الإسلام: فكتب الطاهر الحدّاد «ما أشبه ما تضع المرأة من النقاب على وجهها منعاً للفجور بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب كي [لا] تعض المارة. وما أقبح ما نوحي به إلى قلب الفتاة وضميرها إذ نعلن اتهامها وعدم الثقة بها إلاّ في الحواجز المادية التي نقيمها عليها، ونلزمها هي الأخرى أيضاً أن تقتنع بما قررناه راضية بضعفها إلى هذا الحد، موقنة بخلوده الآتي من أصل تكوينها»، وقرر بوضوح أن السفور ليس سبباً من أسباب الفجور، بل إن الفجور أمر اجتماعي أسبابه فجور الرجل في الزنى واللواط وتعدد الزوجات والزواج بالإكراه والطلاق بيد طليقة، إضافة إلى الفقر رأس الفساد[٥٠]. ولم تكن هذه الاعتبارات مقتصرة على الطاهر الحدّاد أو نظيرة زين الدين، بل ما زالت منتشرة عند كل المتزنين من الإسلاميين كعلاّل الفاسي[٥١].

ولكن لا يبدو أن حركة المجتمع تأثرت بهذه النقاشات تأثراً كبيراً، ولو كان للهجوم الإسلامي عليها أثر ظرفي، ولعل من أكثر التعبيرات عن الواقع صدقاً كان قول محمد كرد علي ـ وكان مؤسس المجمع العلمي العربي بدمشق ووزير المعارف ـ بأن الحجاب نزل في نساء الرسول وفي وضع شديد الخصوصية، وأن السفور أنفع منه، وأن السفور هو الرابح تاريخياً، فلا ضرورة في الإلزام بل من الضروري مراعاة التدرج[٥٢]. وعلى الرغم من عدم التدخل في السجال على نحو فعلي، فقد أيد نظيرة زين الدين عدد كبير من الدوريات في مصر ولبنان والمهجر، ومنها **الكليّة** و**المقتطف** و**المقطم** و**الأهرام** و**الحديث**، وعدد من الشخصيات كان منها مفتي بيروت، وهدى شعراوي، وعلي عبد الرازق، وأمين الريحاني، وخليل مطران، والزهاوي والرصافي في العراق، إضافة إلى وزراء سوريين منهم محمد كرد علي، والمندوب السامي الفرنسي[٥٣]. ولا شك أن اشتراك الحركة النسائية الفاعل في النضال الوطني في الشام ومصر وفّر لها قدراً لا بأس به من الحماية وسمح لها بالمضي نحو قضايا نسائية بحتة تجاري متطلبات الترقي، كالسفور والتربية. فتقدمت الحركة النسائية المصرية سريعاً

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٧، ٩٥ ـ ٩٩، ١٠٢، ١٠٦، ١١٢، و ١١٤. للموقف الشرعي الحرفي، انظر: محمد رشيد رضا، **نداء إلى الجنس اللطيف يوم المولد النبوي الشريف سنة ١٣٥١ في حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥١)، ص ١٠٧ ـ ١١٢.

(٤٩) زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ج ١، ص ١١، ٢٧، ج ٣، ص ٣.

(٥٠) الحدّاد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص ١٨٣ ـ ١٨٤، و ١٩٠، وقارن: زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات في تحرير المرأة والتجدد الاسلامي**، ص ٩٣.

(٥١) علاّل الفاسي، **النقد الذاتي**، ط ٢ (تطوان: دار الفكر المغربي، [د.ت.])، ص ٢٠٥.

(٥٢) محمد كرد علي، **المذكرات**، ٣ ج (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١)، ص ١٠٤٨ ـ ١٠٤٩.

(٥٣) زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ج ٢.

نحو نزع النقاب بعد ثورة ١٩١٩ حين قامت أول مظاهرة نسائيةٍ بقيادة صفيّة زغلول وهدى شعراوي، وتأسست اللجان النسائية داخل حزب الوفد[٥٤]. أما في الشام، فقد سبق أن ذكرنا نشاط نازك العابد وغيرها، وقامت أولى التظاهرات النسائية الوطنية في دمشق عام ١٩٢٢، كما كان وفد نسائي بيروتي قد هنّأ الملك فيصل بالعودة من باريس عام ١٩١٩[٥٥]. ثم عقدت مؤتمرات نسائية سورية لبنانية وعراقية عام ١٩٢٨ و ١٩٣٠ تتوّجت في المؤتمر النسائي لنصرة القضية الفلسطينية الذي عُقد في القاهرة عام ١٩٣٨ بمبادرة من هدى شعراوي وبهيرة العظمة. أما الحجاب، وخصوصاً البرقع، فابتدأ بالزوال من العشرينيات في ظروف صعبة. في القاهرة وبيروت وحلب أولاً، ثم في دمشق[٥٦]. ويبدو أن أول خطبة ألقتها سافرة في تونس كانت عام ١٩٢٩[٥٧]. ويصف لنا أحد المحافظين الدمشقيين هذا التطور آسياً بقوله إن النساء ابتدأن بأن أسدلن على وجوههن منديلاً رقيقاً بدلاً من البرقع، وتدرج البعض إلى خلع هذه المناديل بالمرة «سافرات بملابس الزينة»، على رؤوسهن خُمر رقيقة من الحرير لستر الشعر دون الغرّة والجبين[٥٨]. وأن الأمر كما هو معلوم إلى شبه السفور التام في المدن الكبرى في الستينيات، عدا الشرائح الدنيا من الطبقة المتوسطة. وكان من وسائل هذا الأمر سلوك الدولة والشرائح الاجتماعية العليا. ينطبق الأمر نفسه على الاختلاط: في العمل في دوائر الحكومة، وفي مؤسسات التربية، ولو اضطرب الأمر أحياناً لأسباب سياسية أو مزاجية. من هذه ما يخبرنا عنه طه حسين من أن أحد وزراء المعارف رأى أن اختلاط البنات بالبنين شأن يجلب الخطر على الأخلاق، فأنشأت الوزارة معهداً للمعلمات، ونسيت أن هؤلاء الفتيات والفتيان قد اختلطوا معاً في الدروس في الجامعة قبل دخولهم المعهد[٥٩].

لم تستلزم حركة التحرر النسائي الاجتماعي ثم المهني تحسناً فعلياً، في وضعها في إطار المجتمع البطريركي، فكانت دونيتها المتمثلة في قوانين الأحوال الشخصيّة من أركان النظام الاجتماعي، وكانت قوانين المواريث كما رأينا من العمليات الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع فضلاً عن كونها علماً على استمرارية تاريخية أرضت الفئات النافلة المنطوية على ذاتها، واستفادت منها الفئات الصاعدة نوعاً من الأصالة الوهمية وعلامة على استمرار اجتماعي

---

(٥٤) سلامة موسى، **تربية سلامة موسى** (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨)، ص ١٢٨ ـ ١٢٩، وحسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ٢٥١.

(٥٥) ظافر القاسمي، **مكتب عنبر صور وذكريات من حياتنا الثقافية والسياسية والاجتماعية** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، ص ١١٧، وعنبرة سلام الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ١٢٦.

(٥٦) انظر مثلاً: الخالدي، المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٥٠.

(٥٧) خالد، «أضواء على الخلفية التاريخية لمجلة الأحوال الشخصية الصادرة سنة ١٩٥٦،» ص ٦٠ ـ ٦٣.

(٥٨) عبد العزيز العظمة، **مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٨)، ص ٧٥.

(٥٩) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، في: حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، ج ٩، ص ٣٣٣.

مزعوم، ولكنه مقوٌّ للحاضر. إضافة إلى ذلك، كانت التحولات الاقتصادية الكبيرة التي مرت على الوطن العربي غير قادرة بعد على إنتاج بنى اجتماعية جديدة متكاملة، فلم تكن الدورات الانتاجية متكاملة داخلياً، وعلى النطاق الوطني - وهي ليست كذلك -، بل تجد تكاملها في الاقتصاد العالمي ركيزتها، فكان المجتمع معلقاً ما بين اقتصاد جديد وتوزيع عمل عالمي، بل وقام تراتب اجتماعي عالمي ازداد وضوحاً، في العقدين الأخيرين، فلم يخضع لإعادة تركيب ولو زالت أسس بنيته القديمة. فجاء المجتمع وجاءت المحافظة الاجتماعية عنصراً أساسياً في عرقلة التحول السوي نحو الكونيّة على صعيد القيم، وصارت المحافظة القيميّة بحد ذاتها علماً على سوية وهمية، وصار الاحتكام للقيم الدينية في أمور تنظيم الحياة العائليّة نوعاً من الضمان ضد التحول، فمنعت القيم الجديدة القائمة على الليبرالية وحقوق الإنسان وما تستتبعه من نظرة مساواتية إلى العلاقة بين الجنسين من التأثير في البنية الحقوقية للمجتمع، كما حجبت التحولات الاجتماعية المتعلقة بتعليم المرأة وعملها مرآة الاجتماعي وخروجها من البيت عن قطاع القانون، ورؤي في هذه الحجب أمراً يدرأ من هجمات الدينيين إن لم يردعها.

على ذلك، بقيت قوانين الأحوال المدنية الطائفيّة هي السارية. فتضافرت الأبوية والمحافظة الاجتماعية على الاستمرار في الخطاب الإسلامي حول المرأة والزواج دون رادع عقلي أو ذوقي، بل اكتسب هذا الخطاب نوعاً من المصداقية بسبب عدم المساس بنتائجه القانونية؛ حجبت هذه المصداقية عن الرؤى الأسس الواهية التي يستند إليها في الكلام على الاختلاف الفطري حول القابلية للعمل، وحول القوامة واستنادها إلى ذلك، وقيام اللامساواة في الوراثة على اعتبار النفقة، وحصر الطلاق بالرجل لأنه أصبر من المرأة ولا يسارع إلى الطلاق[60] - مما ينافي المعرفة الاجتماعية العامة. كما كان ممكناً الاستمرار دونما أي حياء في الدفاع عن حق الرجال في ضرب النساء مع قبحه، والقول بأن التسرّي قائم لحفظ كرامة السبايا ولو جاز منعه[61]. بل كان من نتائج استمرار الخطاب الإسلامي عند مناصري حقوق المرأة أن اضطرت نظيرة زين الدين إلى قبول كون الرجال قوّامين على النساء، ولو حصرت ذلك في علاقة الزوج بزوجته دون الرجال عموماً، على أمهاتهم وأخواتهم[62]. فليس غريباً في هذا الوضع أن لا تحظى دعوة سلامة موسى لإصلاح المواريث الإسلامية على تأييد هدى شعراوي، التي استندت إلى حقيقة لا صلة لها بالأمر المقترح، وهو أن المسلمة أكثر حظاً في الميراث من الغربية[63]، في وقت كان الاقتراح قائماً على تحسين هذا المسار وكانت

---

(٦٠) رضا، **نداء إلى الجنس اللطيف يوم المولد النبوي الشريف سنة ١٣٥١ في حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام**، ص ١١ - ١٢، ١٧ - ٢٧، و ٩٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٢، و ٩٣ - ٩٥.

(٦٢) زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ج ٣، ص ٨٨ - ٩٨.

(٦٣) «الرجعية الفكرية وكيف تنظم الدعوة لاحيائها في مصر،» ص ٣٦٢.

النتيجة إعادة تأكيد مصداقية الخطاب الإسلامي والطائفي عموماً، على الرغم من عدم اتفاقه مع حركة المجتمع العلمانية، بل مناقضة لها. فكان أن التجيء إلى الفتاوى القائمة على اعتبار التشريع بسلطة القاضي الشرعي بدلاً من التشريع باسم المجتمع وتحوّله، مثل إجابة ابن باديس على استفتاء تعلق بجواز استعمال المرأة دواء لمنع الحمل إن كانت ضعيفة بالمرض: «أصل هذه المسألة هو العزل أي عدم إنزال الرجل المني في الفرج، وهذا كرهه بعض، والمشهور في المذهب [المالكي] جوازه بإذن المرأة الحرة لحقها في الوطء والإنزال من تمام لذتها، وفي العزل منع للولادة، فيقاس عليه شرب الدواء لمنع الولادة، فيجوز ما لا يلحق ضرراً بالجسم إذا كان بإذن الزوج لأن له حقاً في الولد، وإذا كانت ضعيفة عن الولادة فلا تتوقف على اذنه»[٦٤].

ولذلك فلم يكن للدعوات الإصلاحية ـ ولم تكن كلها علمانية ـ أثر يذكر في احتكار رجال الدين القول والفعل في مجال الأحكام الشخصيّة. يذكر القارىء أن الشيخ محمد عبده قد قال بجواز منع تعدد الزوجات لامتناع الالتزام بشروطه، ووافقه على ذلك كثيرون، منهم الطاهر الحدّاد[٦٥]. بل رأى السيد رشيد رضا أن الزواج بواحدة «غاية الارتقاء البشري في بابه» ولو كانت هناك ضرورات عامة وخاصة جعلت من التعدد «رخصة لا واجباً ولا مندوباً لذاته، وقيد بالشرط الذي نطقت به الآية الكريمة». وأيد علّال الفاسي مبدأ منع تعدد الزوجات لجلبه المفاسد الاجتماعية[٦٦]. وكان التعدد على ذلك وما زال أمراً ليس بالشائع، فلم يكن عادة اجتماعية عامة، بل اختصت به بعض الفئات الاجتماعية واعتبرته غيرها من الأمور المحجوبة لاعتبارات اجتماعية علمانية خالصة. ولكن على الرغم من ذلك، رفض الملك فؤاد اقتراح منع التعدد في مصر عام ١٩٢٩[٦٧].

ولم يكن تعدد الزوجات وحده موضعاً للنقد، بل سبق أن انتُقد على صفحات المؤيد عام ١٩١٠ تفرُّد الرجل بالطلاق، وعدم المساواة في المواريث والشهادة، بل وهضم الحقوق في الجنة، إذ تساءل الزهاوي عن سبب انفراد الرجال بالأعداد الكبيرة من حور العين بينما ليس للمرأة أن تستمتع في الجنة الّا بزوجها[٦٨]. كما انتقد الطاهر الحدّاد سلوك الرجال في الطلاق وطالب بتقييده لأنه يجعل حياة المرأة ذليلة وغير آمنة[٦٩]. وأراد محمد جميل بيهم من

---

(٦٤) ابن باديس، **كتاب آثار ابن باديس**، ج ٤، ص ٤١٣.

(٦٥) الحدّاد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص ٦٥.

(٦٦) رضا، **نداء إلى الجنس اللطيف يوم المولد النبوي الشريف سنة ١٣٥١ في حقوق النساء في الاسلام وحظهن من الاصلاح المحمدي العام**، ص ٣٨ ـ ٤١، والفاسي، **النقد الذاتي**، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٦٧) Norman Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: Athlone Press, 1976), p.62.

(٦٨) جميل صدقي الزهاوي، «المرأة والدفاع عنها،» **المؤيد**، السنة ٢١، العدد ٦١٣٨ (٧ آب/أغسطس ١٩١٠)، والنص في: هلال ناجي، **الزهاوي وديوانه المفقود** (القاهرة: دار العرب، ١٩٦٤)، ص ٣٥٥ ـ ٣٦٠.

(٦٩) الحدّاد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص ٧٨ ـ ٨١.

الإسلام أن يكون دين الأصلح والأفضل، وأن تكون قابليته لـلانفتاح مـرسلة حتى يتمّ النظر العقلي المتأني لما استمر فيه من قبله، كالأبوية في الحياة القانونية[٧٠]. وكان اسماعيل مظهـر من القلائل الذين أخذوا هذا الرأي إلى نتائجه العينية في كتاب عقلاني جميل مرهف، إذ رأى أن الإسلام، مع امتيـازه على مـا قبله، لم يجعل من المـرأة إلاّ نصف إنسان، بينـما نحن نحيا في عصر «الإنسان الكامل وحده لا شريك له». فأعطى الإسلام المرأة أقصى ما يمكن منذ خمسـة عشر قرناً، وعلينا إعطاؤها ما يناسب هذا العصر: الحقوق المدنية والسياسية التامـة، المساواة في الميراث والشهادة، الاستقلال الفكري والاقتصـادي، والمقدرة عـلى الطلاق أمـام المحكمة وبمساواة مع الرجل[٧١]. ولم يكن اسماعيل مظهر الـوحيد الـذي لم يعتبر المـوقف الإسلامي من المرأة أمراً غير قابـل للتطور والتحسـين، بل رأى الـطاهر الحـدَّاد قانـون المواريث الإسـلامي مرتبطاً بظروف عصره، ولم يرَ مانعاً من مساواة المرأة في الوراثة عنـدما تتحقق شروط المسـاواة الاقتصادية في سوق العمل ومع انتشار رياض الأطفال[٧٢].

جاءت على ذلك تقنيات الأحـوال المدنيـة تدوينـاً وتبويبـاً للتراث الفقهي مع قليـل من التعديل في الأساس. فسرى في الشام والعراق وشرق الأردن القانـون العثماني لحقـوق العائلة للعام ١٩١٧ ـ الذي ما زال العمل جارياً به في لبنان، وكان قد ألغي في تركيا عـام ١٩١٩ ـ الذي قنّن معطيات الفقه الحنفي، وأومأ باتجاه متطلبات العصر الحديث ايماءة خفيّة خرج فيها عن التراث الحنفي، فتطلّب اجراءات شكلية معينة في الزواج، وحارب الزواج المبكر، وأباح الطلاق للمرأة في حالات معينة، كما أباح اشتراطها في عقـد الزواج عـدم اتخاذ الـزوج زوجة ثـانية إلاّ اعتـبرت هي أو الأخرى طـالقـاً. أمـا في مصر، فقنّنت تشريعـات ١٩٢٠ و ١٩٢٩ بعض معـطيات الفقـه الحنفي، وضبطت بعض نـواحي الطلاق بـاعطاء المـرأة حق التـطليق للضُرر وبالحدّ من حـرية الـزوج المطلقـة في هذا الأمـر، وقننت موضـوع النفقة. ثم جـاءت قوانين الأحكام الشخصية اللاحقة ـ في الأردن عام ١٩٥١، وفي سوريـا ١٩٥٣، وفي العراق عام ١٩٥٩، وفي مصر عام ١٩٥٥ ـ فـزادت في التقنين والضبط دون خـروج على تـراث فقه الأحوال الشخصية، ولكنها ولأول مرة قننت المواريث على أسـاس الشريعة؛ وتضمّن التقنـين العراقي أحكاماً من المذاهب السنيّة والشيعيّة مجتمعة، مما جعـل مواريث النسـاء أكثر سـماحة لاعتمادها، إلى درجة كبيرة، على الفقه الجعفري الذي كانت له فائدة أكيدة للتطور الاجتماعي بحثّه الضمني على اعتبار العائلة النواتية الوحدة الأساسية للمـيراث دون العائلة الممتـدة. فإن مات رجل عن بنت واحدة فقط، فهي التي ترث كل شيء، دون اضطرارها الى إشراك أولاد عمّها في ميراثها، على أساس المبدأ الذاهب إلى أن الذرية تستثني الأخوّة وذريتها من الميراث. وجاءت التقنينات الأخرى للمواريث جانحة أيضاً نحو تشجيع اعتبار العائلة النواتية الوحـدة

(٧٠) محمد جميل بيهم، المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية، قدّم لـه جورج طـرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٥٣ ـ ٥٥، و ٦٣ ـ ٦٩.

(٧١) اسماعيل مظهر، المرأة في عصر الديمقراطية: بحث حـر في تأييـد مطالب المـرأة (القاهـرة: مطبعـة مصر، ١٩٤٩)، ص ١٣٥ ـ ١٣٨، و ١٨٨.

(٧٢) الحدَّاد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ٣٨ ـ ٤٣.

الأساسية للميراث، وإن فعلت ذلك ضمن إطار ما هو ممكن في الفقه السنّي الذي كان القانون السوري للأحوال الشخصية الأكثر جرأة فيه[٧٣]. ينطبق الأمر نفسه على التقنينات المغربية عموماً: فعلى الرغم من مواقف شخصية جريئة وتقدمية بخصوص تعدد الزوجات والطلاق والعلمنة وغيرها من الأمور عند علال الفاسي[٧٤]، لم تنمّ «المدوّنة المغربية للأحوال الشخصية» (١٩٥٨) عن تقدم كبير، بل قننت بروح محافظة جداً مع أن علّال الفاسي كان من واضعيها: فثبت الموقف المالكي الذي يمنح الأب القدرة على تزويج ابنته دون رضاها، ولم تثبت أية قيود على الطلاق مع أن تعدد الزوجات قُيِّد إلى حد، كما قُيِّد الطلاق في الجزائر التي لم يتدخل مشرّعوها في شأن تعدد الزوجات. أما تونس، فقد أنجزت أكثر تقنين للأحوال الشخصية تقدماً في الوطن العربي - بل كان أكثر تقدماً من نظيره في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبيّة - إذ نصت مجلة الأحوال الشخصية على منع تعدد الزوجات وعلى تحديد سن أدنى للزواج (٢٠ للفتى و١٧ للبنت)، ونصّت على حق المرأة في تزويج نفسها بنفسها وعلى حقها في طلب الطلاق وفي الولاية على الأولاد. ولكن رغم استمرار المشرّع التونسي في توجيه المجتمع التونسي نحو المزيد من الرقيّ، إلّا أنه ماشى احدى ركائز التخلف الاجتماعي بوصف العلاقة بين الزوجين (في الفصل ٢٣) على أنها قائمة على رئاسة الزوج للعائلة وطاعة الزوجة له، فكان على الزوجة استئذان الزوج إذا توخت العمل بقصد المشاركة المالية في الزواج التي تنص عليها أيضاً مجلة الأحوال الشخصية التونسية. وليس واضحاً مصدر هذا الاشتراط على إذن الزوج، فهو يقابل مادة في القانون المدني اللبناني يحرم النساء من الأهلية التجارية إلّا بإذن الزوج، وذلك بناء على القانون الفرنسي الذي ألغي عام ١٩٣٨. بل أمعنت القوانين العربية في اللامساواة بين الجنسين مجاراة لتقاليد المجتمع: فكانت عقوبات الزنى أكثر قسوة بالنسبة إلى النساء منها بالنسبة إلى الرجال في القوانين الجزائية العربية بعامة، واستفاد الرجل من العذر المحلّ أو المخفف إذا قتل زوجته أو أخته في جرم الزنى المشهود، بل إن القانون المصري لا يعاقب الزوج الزاني إلّا إذا زنى في المنزل الزوجي، مع نصه على عقاب الزوجة الزانية. وكان ما يُعرف بجرائم الشرف وما زال يخضع لاعتبارات فوق القانون، تجرّ العملية القانونية في المجتمع إلى أدنى درجاته على سلّم الرقي، بينما تنزع بعض أحكام واجراءات هذه العملية إلى ما هو أكثر ترقياً من عموم المجتمع. ونرى في كثير من الأحايين أن العملية القانونية لا تردع المجتمع عن المسير في حركة هابطة ومتدنية عن القانون. فليس من شك في أن الزواج بأكثر من واحدة في العراق، ولو كان غير قائم على أسس مضبوطة حسب القانون، لا يُعتبر غير شرعي[٧٥]. كما لا تأخذ كل المحاكم في الجزائر بالقيود التي يضعها القانون على الطلاق[٧٦].

---

(٧٣) Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, pp.70-71, and 149-153.

(٧٤) الفاسي، النقد الذاتي، ص ٢١١ - ٢١٢، ٢١٩ - ٢٢٠، ٢٢٤ - ٢٢٥، و ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٧٥) Anderson, Ibid., p.64.

(٧٦) حفيظة شقير، «دراسة مقارنة للقوانين الخاصة بالمرأة والأسرة في المغرب العربي: تونس والمغرب=

إذا كانت قوانين الأحوال الشخصيّة قد ترددت في القيام بوظيفتها التاريخيّة ـ اختراق المجتمع وتحويله من قبل دولة قائمة على منطق علماني في الإدارة ـ وتراوحت بين مراجعة الأسس الدينية الغيبيّة للأحوال الشخصيّة دون الخروج على هذه الأسس، وبين تقنينها وتبويبها على نحو يجعل من إدارتها أمراً ممكناً لسلطة مركزية، كان تنظيم السياق العملي والتنفيذي لهذه الأحكام هو المجال الذي اخترقت فيه الدولة الترتيبات القانونية القائمة على مرجعية غيبيّة. فكان أن أدمج نظام القضاء الشرعي، وهو سياق الأحوال الشخصية، في نظام القضاء المدني (في سوريا عام ١٩٥٣، وفي مصر عام ١٩٥٥)، بحيث أصبح القضاة المدنيون هم الذين يفصلون في أمور الطلاق (التي أصبحت منوطة بالمحاكم) والزواج بثانية أو ثالثة، أو بتعسف الزوج في الطلاق (في سوريا). وجاء إلغاء الأوقاف الذريّة أو الأهلية في سوريا (١٩٤٩) وفي مصر (١٩٥٢) بمثابة النهاية لإشراف الدولة على الأوقاف التي تحولت السلطة عليها في وقت مبكر من الهيئة الدينية ـ القضائية إلى إدارات ثم وزارات للأوقاف. وكانت المحصلة العامة لهذه التطورات ازدياد تقليص مجال عمل رجال الدين وسلطتهم لصالح مؤسسات الدولة العلمانية. ولكن هذا التقليص جاء في وقت ألزمت فيه الدولة نفسها بالتحول إلى مرجع للفصل في أمور دينية المرجعية، كالأحوال الشخصية، فخلقت لنفسها حاجة إلى رجال الدين للفصل في أمور من المفترض أن تكون من اختصاصها واختصاص مؤسساتها العلمانية وحدها.

لم يكن شأن القانون المدني كشأن الأحوال الشخصيّة. فإن الأخيرة تعلقت بالعلاقات الاجتماعية الأولية التي رأت الدولة إمكانية تأجيل النظر فيها. أما القوانين المدنية، ذات التاريخ الطويل والمتعرج منذ أوائل القرن التاسع عشر، فلم تكن خاصة بأمور تحتمل التأجيل، إذ كانت وما زالت تمسّ العلاقات بين البشر في معاملاتهم الاقتصادية والمالية ومصالحهم المادية المباشرة، التي تتأتى عن كل ضرورة تحويل هذه العلاقات إلى علاقات تناسب الاقتصاد الرأسمالي العالمي. ولئن كانت العلاقات الاجتماعية الأولية، كما رأينا، معقلاً من معاقل المحافظة الاجتماعية، إلاّ أن القوانين حاولت التدخل في ضبطها. فنجد القانون المدني المصري (١٩٤٩) في مواده ٣٤ ـ ٣٩ يحدد معنى الأسرة والقرابة، ولو انه يجعل الشريعة المرجع الأساسي في المواريث (المادة ٩١٥). وينطبق الأمر نفسه على القانون المدني السوري للعام ١٩٤٩ (المادة ٨٧٦). ولكن القانونيين لم يوفّقوا إلى ضبطها الضبط اللازم أو لم ينجحوا في ذلك، بما يوافق اتجاهات المجتمع الحديث ويستند إلى أحكام الشريعة دون التقيُّد بمذهب من المذاهب وبما لا يتعارض مع ما يناسب غير المسلمين، كما أراد عبد الرزاق السنهوري، على الرغم من إصراره على ضرورة قيام الأحوال الشخصية على «معتقداتنا الدينية وأسلوب حياتنا الاجتماعية»[٧٧].

= والجزائر،» ورقة قدّمت إلى: المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٢)، ص ١٠٢.

(٧٧) عبد الرزاق أحمد السنهوري «ضرورة تنقيح القانون المدني المصري وعلى أي أساس يكون هذا =

أما الاتجاه العام للإصلاحات القانونية منذ القرن التاسع عشر، فقد استمر باتجاه المزيد من تهميش أو إلغاء الجانب الديني والشرعي في القانون. فنجد القانون الجنائي المصري لعام ١٩٧٣، مثلاً، يُسقط كل إشارة إلى الديّة، ونرى الأمر نفسه في قانون العقوبات السوري لعام ١٩٤٩ الذي ألغى كل إشارة إلى القصاص والجلد، وكان مستوحى من القانون اللبناني. أما في ما يختص بالشهادة، فأسقط في كل القوانين أي استصلاح لتزكية العدالة في الشهود، ولضرورة شفوية الشهادات، وغير ذلك ممّا كان من أركان العملية القضائية الإسلامية مما تمّ له الانقراض العملي والحضاري بانقراض مؤسساته وثقافته وبسير شروطه الاجتماعية نحو الزوال. أما أقطار المغرب، فعاشت ازدواجيات في النظم القانونية بين ما يطبّق على الأجانب والمتجنسين جنسية فرنسية، وبين المحليين الذين فتتت، كما رأينا، نظمهم القانونية على أساس سياسة بلقنة متعمدة جمّدت المجتمعات على حالة دنيا من الرقي.

جاء وضع القوانين المدنية العربية الموضع الأكمل لاندراج الوطن العربي في الكونية الرأسمالية ولنزع الطابع الديني عن المعاملات اليومية لأفراده، فكانت تلك القوانين إحدى أهم معالم العلمانية في الحياة العربية. ولا شك أن عبد الرزاق السنهوري كان الطاقة المحركة الأساسية في صياغة القانون المدني المصري ـ لعام ١٩٤٨ ـ بالاشتراك مع لجان ضمت شفيق شحاته وغيره وهو القانون الذي تبنته سوريا مع بعض التعديل عام ١٩٤٩، وجرى استلهامه في صياغة القانون المدني العراقي (١٩٥٣). وكان لهذا القانون مساهمات أساسية في صياغة القوانين المدنية في الكويت وغيرها من الأقطار النفطيّة. وكانت الصفة الأساسية للتوجه التشريعي الذي كان فاعلاً في صياغة هذه القوانين أخذها بمبدأ نسبيّة الآداب والأخلاق تبعاً لتغير أحوال الزمان والمكان[٧٨]، وهو المبدأ الأساسي في كل سلوك علماني. ويستتبع ذلك فصلاً أساسياً استصلحه المشرّعون المدنيون العرب في استصلاحهم أحكام الفقه الإسلامي وفي صياغتهم إياه، وهو أن النظرة الواجبة تجاه هذه الأحكام ينبغي أن تكون منصبّة على الجانب القانوني الفني منها، دون الجانب الديني، ممّا يجعل منها عناصر في إطار من القانون المقارَن. فمع الناحية الدينية «تحتفظ قواعده بقوة معنوية يفرضها الضمير على المسلم»، فإن الناحية القانونية «هي وحدها تدخل في نطاق القانون بالمعنى الصحيح وتطبّق على جميع المواطنين سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين»[٧٩]. فجاء استصلاح الفقه الإسلامي مبنياً على اعتبارين، عملي ونظري، قام

=التنقيح؟» **مجلة القانون والاقتصاد**، السنة ٦، العدد ١ (١٩٣٦)، ص ٥٩ ـ ٦٠، و٩٤، و

Abd Al-Razzak Al-Sanhuri, *Le Califat: Son évolution vers une société des nations orientales*, travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales; tome 4 (Paris: Geuthner, 1926), p.583.

(٧٨) عبد الرزاق أحمد السنهوري، **مصادر الحق في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة بالفقه الغربي**، ط ٣ (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية العالية، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨)، ج ٣، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٧٩) السنهوري، «ضرورة تنقيح القانون المدني المصري وعلى أي أساس يكون هذا التنقيح؟» ص ٦١ ـ ٦٤، و١٦٣ ـ ١٦٥، و Al-Sanhuri, Ibid., pp.580-581. =

الأول على كون الكثير من أحكام الفقه جارية في التراث القانوني الحيّ الذي لا بدّ أن يؤخذ في الاعتبار دون البت في أمور قانونية عامة قد تستثنيه وسط مجتمع لم تستقر أوضاعه القانونية استقراراً نهائياً، مجتمع سريع التحول ينبغي على نظامه القانوني أن يكون مرناً ومفسحاً في المجال لاجتهاد القضاة وتقديرهم[80]. واستتبع هذا الاعتبار العملي بمجيء القانون المدني مندرجاً في التراث التشريعي للبلاد منذ إنشاء المحاكم المختلطة والوطنية مما يسّر الانتقال بين أوضاع التعامل القديمة والجديدة[81].

أما الاعتبار النظري ـ أو بالأحرى الفنّي ـ فرجع إلى نظرة السنهوري، إلى طبيعية الفقه الإسلامي في إطار الفقه المقارن، وإلى مصادر القانون المدني المصري التفصيليّة. فكان الفقه الإسلامي جزءًا من الفقه القانوني العملي، إضافة إلى تشريعات فرنسية أصبحت من التراث القانوني المصري الحي فضلاً عن تشريعات قائمة على العادة، مما جعل التراث القانوني المصري غير منحصر بالفقه الإسلامي، وممّا جعل نقل أحكامه (أي الفقه الإسلامي) إلى القانون «دون تدبر» أمراً سيؤدي إلى اضطراب، حسب قول السنهوري في نقاش مجلس الشيوخ المصري لمشروع القانون المدني[82]. بل كان السنهوري محافظاً إلى حد ما، وإن كانت محافظته مهنيّة، فأراد من الشريعة ما تنسجم مع التقاليد القانونية المصرية حتى يتسق القضاء[83]. فجاء القانون المقارن ـ وفي إطاره الفقه الإسلامي وتراث القضاء المصري ـ المصدر الأول للقانون المدني، على اعتبار أنه أرقى سبل التقدم التشريعي، بحيث جاء مشروع القانون المدني قائماً على فحص كل مادة في إطار عشرين تقنيناً (بينهم الفرنسي والسويسري والألماني)، «حتى ليجوز القول بأن المشروع يمثل من ناحية حركة التقنين العالمية نموذجاً دولياً يصلح أن يكون نواة لتوحيد كثير من التقنيات المدنية»، يتجاوز في سعته ومصادره الفقه الإسلامي والقانون الفرنسي الذي اعتبره السنهوري وزملاؤه متخلفاً عن الحركة التشريعية العالمية المعاصرة المتمثلة في سويسرا وألمانيا بأرقى صورها. بذلك انفصلت الأحكام عن مصادرها وأصبحت معاصرة مطابقة لمتطلبات العصر ذات قوام خاص بها[84]. وكان الالتفات إلى الفقه الإسلامي أيضاً أمراً نُصَّ عليه في المادة الأولى من القانون المصري إذ يطلب من القاضي، في غياب نص تشريعي، أن يحكم بمقتضى العرف، وإن لم يوجد، فبمبادىء الشريعة

=(الترجمة عن: عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها**، ترجمة نادية السنهوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ٣٥٠. ويجب الإشارة إلى أن هذه الترجمة لكتاب السنهوري في الخلافة ليست شاملة لكل النص الأصلي الفرنسي).

(٨٠) السنهوري، «ضرورة تنقيح القانون المدني المصري وعلى أي أساس يكون هذا التنقيح؟» ص ٧٠ - ٧١، و٧٧ - ٩٣.

(٨١) مصر، وزارة العدل، **القانون المدني**: **مجموعة الأعمال التحضيرية** (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ١، ص ١٢٠.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٨٤) «المذكرة الايضاحية،» في: المصدر نفسه، ص ١٣ - ١٨.

الإسلامية، وإذا لم توجد، فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة. وكان السنهوري المسؤول عن وضع الشريعة في المكان الذي اتخذته في النص القانوني. بعد أن كانت لاحقة على القانون الطبيعي ومبادىء العدالة في مشروع القانون، على اعتبار أن الشريعة أدق تحديداً وأكثر انضباطاً من القانون الطبيعي ذي المفهوم الغامض، والعدالة الخاضعة للتقدير الذاتي في النهاية[٨٥]. فجاء الاعتبار الأساسي فنياً قانونياً واقعياً، لا دينياً أو أخلاقياً، ولو كان موضع نقد من أحد زملاء السنهوري وتلامذته، الذي رأى فيه أمراً مخلاً باعثاً على الاضطراب، إذ إن أحكام الفقه التفصيلية متضاربة، بينما ليست الأسس العامة للفقه قادرة على إنتاج فقه عيني لأنها منطق قانوني وليست منهجاً تشريعياً في طبيعتها، فلا يمكن أن نستنتج منها نظرية عامة في العقد أو الالتزام، ولو كان من الممكن اعتبار مبادئها بمثابة تمهيد للقانون الطبيعي القائم على العقل واعتبار الأحوال الاجتماعية[٨٦]. وأخذ السنهوري عن الفقه الإسلامي شأناً جعل منه فقهاً متقدماً من وجهة نظر القانون المقارن، وهو قيامه، كالقانون البريطاني وعلى عكس القانون الفرنسي، على نزعة مادية أو موضوعية، تقف على استخلاص المعاني من الألفاظ لا من النيات المستكنة في الضمير، مما يجعل للقوانين الثبات والاستقرار[٨٧]. أما من ناحية القوانين التفصيلية، فقد أخذ القانون المدني المصري من الفقه الإسلامي جملة أمور، منها منع بيع المحصولات المستقبلة، واعتبار البيع الصادر عن البائع المريض مرض الموت بمثابة الوصية. كما جعل القانون الشريعة المرجع في المواريث، ورجع إلى «الضرورة» في ما يتعلق بالظروف غير المتوقعة، وإلى تفاصيل فقهية خاصة بالعقود وبالتكليف وبإيجار الأوقاف وجملة أمور زراعية، اشترك فيها القانون المدني السوري أيضاً[٨٨].

إضافة إلى ذلك، قام القانون السوري بالغاء الشفعة التي كانت حقاً مقرراً في الفقه الإسلامي منذ قرون، مع أن الضغوط في مصر كانت موفقة في الإبقاء عليها[٨٩]. كانت المعاملات المدنية في سوريا في ظل الانتداب الفرنسي مضطربة، إذ أعاد الفرنسيون العمل بنظام المحاكم المختلطة بموجب سياستهم الاستعمارية، وبقيت مجلة الأحكام العدلية العثمانية سارية المفعول على الرغم من استحداث الكثير من القوانين المدنية، خصوصاً في مجال الملكية والتعاقد. فأدّى ذلك إلى اضطراب في النظام القضائي خصوصاً أن مجلة الأحكام العدلية، في عبارة المذكرة الإيضاحية للقانون المدني السوري، كانت بعيدة عن معاملات الناس. فقامت الحكومة بإصدار القانون الجديد على أساس القانون المصري، لما بين القطرين من تقاليد

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٩٣، ١٨٣، و ١٩٠.

(٨٦) Chafik Chehata, «Les Survivances musulmanes dans la codification du droit civil égyptien,» *Revue internationale du droit comparé,* vol.17, no.4 (1965), pp.852-853.

(٨٧) مصر، وزارة العدل، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠ - ٢١.

(٨٨) انظر: المواد ٤٥ - ٤٧، ١١٠ - ١١٦، ١١٨ - ١١٩، ٦٠١ - ٦٠٢ من القانون المصري، والمواد ٤٧ - ٤٩، ١١١ - ١١٧، ١١٩ - ١٢٠، ٥٩٥ - ٦٠١ من القانون السوري، وانظر: شفيق شحاتة، **الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠)، ص ٦٢ - ٦٣.

(٨٩) شحاتة، المصدر نفسه، ص ١٣٩.

مشتركة وأوضاع اجتماعية متشابهة، وكمساهمة في الوحدة التشريعية العربية[٩٠]. حذف القانون السوري جميع الأحكام العقارية المصرية واستبدلت بقانون الملكية العقارية السوري اللبناني (١٩٣٢) مراعاة للأوضاع السورية ولتداخل الملكيات العقارية السورية مع لبنان، إضافة إلى أن السجل العقاري السوري العيني كان أكثر تقدماً من السجل المصري الشخصي[٩١]. أما في ما يختص بالشريعة، فكانت ايماءة الحكومة السورية باتجاه الإسلاميين واضحة، إذ نص القانون على أنه «إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى مبادىء الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد بمقتضى العرف، وإذ لم يوجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة». وأخيراً، تضمّن القانون المدني العراقي قدراً أكبر من الأحكام الفقهية الإسلامية الحنفية، ذلك أن مجلة الأحكام العدلية العثمانية كانت لا تزال المستند الأساسي الفعلي في المعاملات المدنية عند إقرار القانون المدني عام ١٩٥١.

بذلك تمّ في الوطن العربي ولأول مرة الاعتراف بالتاريخ، فنزع الغلاف الديني عن الفقه وأرجع إلى نصابه الحقيقي من الدنيا الذي درسناه في الفصل الأول من هذا الكتاب، ونظر إلى الفقه الإسلامي على أنه لا يحتوي على جمّاع البنية الحقوقية للمجتمع، بل على أنه من التاريخ وإليه، يقوم في ظروف تقيمه، وتنزع عنه المناسبة. بل قام السنهوري بمحاولة أكاديمية لتقنين الحقوق الشخصية والعينيّة الواردة في الفقه الإسلامي على صورة يتمّ فيها استيعابها من قبل المفاهيم العامة للقانون المقارن وللقانون الحديث، وصياغتها في إطار مقولاتها، خصوصاً مفهومي التصرف القانوني والواقعة القانونية[٩٢]. وليس واضحاً إلى أي حدّ وفّق السنهوري في هذا الأمر، كما أنه ليس واضحاً إلى أي حدّ يمكن القيام بهذا التقنين ومدى صلاحية المفاهيم الفقهية الإسلامية لهذا الأمر[٩٣]. ولكن الواضح بالنسبة إليه، كما بالنسبة إلينا، هو أن التقنين يجب أن يطال جميع مجالات الحياة القانونية على الأسس نفسها التي قام عليها القانون المدني، بل ينبغي ضمّ الحقوق العامة إلى مجال القانون، من قواعد دستورية ونظم مالية وإدارية وقوانين جنائيّة ونظام قضائي[٩٤]، وهذا أمر حصل بنسب متفاوتة في التاريخ العربي الحديث. وكان أساس علمنة الفقه الإسلامي، أو إرجاعه إلى وضعه

---

(٩٠) سوريا، وزارة العدلية، القانون المدني بتاريخ ١٨ أيار ١٩٤٩ (دمشق: الوزارة، [د.ت.])، ص ٨ - ٩.

(٩١) مصطفى الزرقا، محاضرات في القانون المدني السوري (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٤)، ص ٧ - ٨.

(٩٢) السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة بالفقه الغربي، ج ١، ص ٥ - ٧، و ٦٦ - ٦٩.

(٩٣) قارن تعقيب حسين أحمد أمين على: طارق البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي،» ورقة قدّمت إلى: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٦٤٩.

(٩٤) السنهوري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٣ - ٩٢، و ٩٩ - ١٠٠.

الحقيقي، هو ما أخذه عليه أحد نقاده الإسلاميين، من أن الفقه كان لدى السنهوري «محدّداً» في إطار الفقه الخالص المحض دون اتصال هذا الفقه بالدين ومصادره وأصوله في القرآن والسنّة «فأصبح بذلك حكماً وضعياً مبتور الصلة بأصله»[95] ـ ولو أننا نرى أن الأمر لم يشتمل على بتر بل على إعادة صلة بالأصول الفعلية، التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، وفك ارتباط مع أصول ركبها الخيال الايديولوجي. ولكن المعارضة للقانون المدني كانت مريرة، ولو أنها لم تتعرض لتقدم فكري يذكر منذ بداياتها. فكان حسن الهضيبي قد عبّر عن هذه المعارضة خلال مناقشة مشروع القانون في مجلس الشيوخ المصري (في ١٩٤٨/١٠/٣٠)، عندما قال إن خطأ المشروع وصوابه سيان عنده لأن التشريع في مصر يجب أن يقوم على أحكام القرآن والسنّة، وإن ما يؤخذ من التشريعات الغربية يجب أن يكون قابلاً الرد إلى هذين المصدرين[96]. كانت المعارضة وما زالت غير معتمدة على أكثر من ترداد الشعارات العامة، وكان جلياً في المناقشات التفوق الفكري والعلمي الكبير للسنهوري على مناهضيه[97] من الاخوان أو من الوفد الذي عارضه لأنه ـ أي السنهوري ـ كان قد اشترك في الانشقاق عن الحزب عام (١٩٣٧) مع أحمد ماهر والنقراشي وفي تأسيس حزب السعديين. وكان الأزهريون أعلنوا إعلاناً صامتاً عن معارضتهم بعد تلبيتهم دعوات ابداء الرأي، فاستمرت المعارضة الإسلامية المبدأية بعد إقرار مجلس الشيوخ القانون بتاريخ ١٩٤٩/١٠/١٥ ـ خمسة أشهر بعد إعلان القانون المدني السوري الذي تمّ بقرار من مجلس الوزراء وبمرسوم تشريعي من رئيس المجلس والقائد العام للجيش والقوات المسلحة حسني الزعيم، بعد توصية من وزارة العدلية. وتتبدّى في المعارضة الإسلامية للقانون المدني وفي معارضاتها القانونية ـ أي محاولاتها تقنين الفقه ـ حدود الإصلاحية الإسلامية، بل عدم قدرتها على ترجمة نفسها من جملة شعارات عامة إلى أساس لحياة حديثة.

فقد رأينا أعلاه كيف شددت الإصلاحية الإسلامية على مرونة الشريعة وعموم مداها. ولكن الإصلاحية الإسلامية اضطرت مع مرور القرن العشرين ومسايرة التطورات القانونية فيه متطلبات الكونية والعلمانية إلى محاولة التعيين والتخصيص، ولو لم تكن هناك فرص فعلية لتقنين إسلامي عام، كالذي ارتجاه علّال الفاسي بعد وضع مدوّنة الأحوال الشخصية في المغرب، ومنع من تنفيذه[98]. فهي من جهة، استمرت في ترداد الصيغ العامة التي تسمح بالمزاوجة بين شريعة عصور ماضية وعصرنا هذا بالرجوع إلى عموم أسس هذه الشريعة وعصمتها دون تفاصيلها، كالقول بأن أحكام الدين الشرعية لا تتغير في أصولها «وإنما يقع التطور والتطوير في علم الإنسان بها واستنباطه لها وتطبيقه لها على ما يستجد من الجزئيات»[99]. من هذا

---

(٩٥) البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي،» ص ٦٣٣، و٦٢٩.

(٩٦) مصر، وزارة العدل، القانون المدني: **مجموعة الأعمال التحضيرية**، ج ١، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٩٧) محضر المناقشات في: المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ١١٨.

(٩٨) علّال الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، ط ٢ (بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٩٧٢)، ص ١٧.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

الباب أيضاً رفض القول بتغير الأحكام مع القول بتجددها مع ثبوت النص بحيث يصبح «التجديد هو وسيلة اثبات النص عند تغير الواقع»[100]، وغير هذه من صيغ تربيع الدوائر والترجمة المستحيلة عقلاً الممكنة هوى للمزاوجة بين عناصر متمايزة تمام التمايز. بل جنح بعض الإسلاميين الليبراليين إلى اعتبار التشديد على الضرورات والمصالح مسوّغاً للذهاب إلى أن المعنى المقصود بتنزيل الحق على الواقع واختلاف الفتوى هو إمكانية تجاوز النص بالكلية: «إن ما استقر عليه كثير من علمائنا من أنه لا اجتهاد مع وجود النص ينبغي أن يوضع في إطاره الصحيح». فوجود النص (بمعنى الدليل الجزئي النقلي، من آية أو حديث) «لا يلغي - بالضرورة - دور العقل والاجتهاد، إذ ان فهم مراد الشارع، وتحديدات مدلولات الألفاظ، والترجيح بين النصوص المتعددة التي يومي ظاهرها بالتعارض... اجتهاد لا يحول دونه ورود الدليل النقلي»[101]. فجاءت الشريعة في هذا الخطاب الحماسي المطاط تحوي كل شيء دون أن تحتوي على شيء، وتحجم عن الرجوع إلى شروط الأحكام الشرعية في التاريخ التي يستنكف الاصلاحيون الرجوع إليها عدا قلّة مثل حسين أحمد أمين عندما أرجع حدود القطع وتعدد الزوجات وغير ذلك إلى أوضاع تاريخيّة ولّت وانتقد إغفال المسلمين الاعتبار التاريخي من نظرتهم إلى دينهم[102]، بل انتقد بعض الحركات «المسماة بالإسلامية» على أنها ضد إرادة الله لأنها تتجاهل الحتمية التاريخية، وتتجاهل كون عقوبة القطع للسرقة مرتبطة بمجتمع صحراوي كانت الملكية المنقولة الشكل الأساسي للملكية فيه وغير ذلك من الأمور[103]. ويرى أمين عن حق أن في موقف الإسلام المعاصر مداراة وتحايلاً يستندان على حسبان القرآن لا يعني ما يقول، ويقول ما لا يعني[104].

على الرغم من وضوح هذا الأمر للعقل السليم، استمر الإصلاحيون في القول بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان. وكان أقصى ما يمكن القيام به في هذا الإطار هو عملية ترجمة إصلاحية للقانون قيد التداول ووسمه بالإسلام، أو القول باتفاقه مع الإسلام والرجوع إلى أصوله على صورة أقل صراحة تتضمن شيئاً من خفّة اليد، على عكس افصاح علال الفاسي عن تصوره قانوناً مغربياً عاماً يستند إلى الشريعة والعمل المغربي والقانون الفرنسي وغيره بعد أن يفتي العلماء بأن مواده قابلة للاندراج تحت الأصول العامة للفقه الإسلامي[105].

---

(١٠٠) البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي،» ص ٦٨١ - ٦٨٢.

(١٠١) أحمد كمال أبو المجد: **حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر**، كتاب العربي؛ ٧ (الكويت: مجلة العربي، ١٩٨٥)، ص ١٣، و«المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة،» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٥٧٣.

(١٠٢) حسين أحمد أمين، **حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، ص ٤٥ - ٤٦، والفصل الرابع.

(١٠٣) حسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين**، ط ٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٣٠ - ١٣٣.

(١٠٤) أمين، **حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص ٤٥.

(١٠٥) الفاسي، **النقد الذاتي**، ص ١٢٧.

وهو الإنفصاح الذي يجعل من الشريعة مبدأ مانعاً في الأساس في ما يختص في الأمور التي لا يشملها العمل المباشر، ومنه التراث الفقهي، كما رأينا. وكانت هذه فحوى مشروع تقنين لما تصور صاحبه أنه قانون مدني موجود في الفقه[١٠٦]. ابتدأ هذا المشروع بعرض واسع الأفق في إصلاحيّته لأصول الفقه، مع تشديد على الكليات الخمس والاستحسان والمصالح، ثمّ اتجه نحو أحكام الفقه التفصيلية، وقام بصياغتها في إطار نظرية الالتزام في القانون الحديث. فأنتج قانوناً حديثاً تحت اسم الشريعة، وأدغم أحكام الفقه مجردة عن أطر إنتاجها في قوالب ومقولات القانون الحديث، بحيث أنه نجح في تنفيذ المشروع الإصلاحي الممكن اسماً، الممتنع فعلاً، وهو مشروع اعادة التسمية: تسمية التراث الديني واقعاً، والواقع تراثاً دينياً. ولكن خفة اليد البيّنة في محاولة تعيين العناوين الكبرى للإصلاحية الإسلامية كانت من العوامل التي أدّت إلى انقلاب هذه الإصلاحية على نفسها في توسلها سبل إقامة القانون الوضعي بصورة فعلية على الأسس الأخلاقية القائمة على فكرتي الحلال والحرام اللتين رأتها الإصلاحية أساساً لترجمة عموم أصول الفقه إلى تشريع تفصيلي[١٠٧]. ذلك أن الأدلة الشرعية، رغم العموم الذي تُعرض به، لا بدّ أن تستتبع دلالات، وكان أخذها على صورة اسمية بحتة على أنها تضارع القانون الطبيعي أو مفهوم العدالة «انحراف بالشريعة إلى أقوال وطرق أجنبيّة عنها. فالشريعة واضحة، ولا يمكن أن تقبل غموض القانون الطبيعي أو قانون العدالة»[١٠٨]. يستلزم الخروج عن العموم في الشريعة إلى الخصوص تعييناً بموجب ما جاء في التراث الفقهي، إذن، وعليه الاستناد إلى ما هو قطعي فيه نصاً، والاختيار بين الأحكام المتضاربة على أسس غير واضحة. ولذلك جاء كل تقنين فعلي للفقه على صورة غير مؤاتية للعصر، بل مغرقة في الماضوية والرومانسية، وممعنة في تأكيد عبارات التميّز المطلق عن الحياة الحديثة. فلا إمكانية لتقنين الفقه إلاّ في بتره عن الأطر التي تجعل من أحكامه اجتهادات، دون أن تتصف بالإلزام والحتم، وإذا ألزمت بالحتم أخرجت عن حيثياتها الاجتهادية وانقلبت من كونها أحكاماً فقهية إلى قوانين مستقاة من سوابق الفقه.

فإذا كان للشريعة أن تقنَّن، عليها أن تقنن كأحكام، وليس كأسس، لأن الأسس ليست أحكاماً، ولا هي تخضع لتقنين. ولهذا كان من الطبيعي ومن السهل أن يحصل الانتقال من الأقوال العامة ذات الطابع السمح، عبر رفض اعتبار الشريعة الاّ شأناً محدَّداً متعيناً، إلى قول عبد القادر عودة في كتاب يعتبره الإسلاميون من مفاخرهم، إنه على عكس القانون الذي تطور مع الجماعات، «لم تكن الشريعة قواعد قليلة ثمّ كثرت، ولا مبادىء متفرقة ثمّ تجمعت، ولا نظريات أولية ثم تهذبت. ولم تولد الشريعة طفلة مع الجماعة الإسلامية ثم سايرت تطورها ونمت بنموها، وإنما ولدت شابة مكتملة ونزلت من عند الله شريعة كاملة شاملة جامعة مانعة لا ترى فيها عوجاً ولا تشهد فيها نقصاً. . . وقد جاءت الشريعة كاملة لا نقص فيها، جامعة تحكم كل حالة، مانعة لا تخرج عن

---

(١٠٦) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط ٦ (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٩).

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٠٨) الفاسي، دفاع عن الشريعة، ص ١٣٧.

حكمها حالة»[109]. وهذا رأي طبيعي إذا جارينا الكاتب في اعتبار عصمة أصولها، وهاجس استئناف الأصول التي نزلت كاملة في يوتوبيا ماضية تعيد الشريعة انتاجها في يومنا. ليس من سبيل إلى الكلام العملي حول تطبيق الشريعة إلاّ إذا انتزعت هذه من حقيقتها التاريخية ـ أي من كونها قوانين تتحول بأحوال الدنيا وإن تسمّت بالشرعية ـ إلى حقيقة ثبات وهي يتخذ صورة تشكيليّة في تقنين ما اختاره الداعي إلى هذا التطبيق، وما وجده في الشريعة ممّا هو قابل للتطبيق، أي اختياراته للأحكام الفقهية. وليس هذا الاختيار بشأن قائم على ضرورات الدنيا، بل على ما يفرضه تأمل الغيب على هوى أيديولوجي يردم التميز عن الحداثة وتوسل الحقيقة الإسلامية الواحدة، فيلجأ إلى أكثر الأشكال استعراضية لهذه الحقيقة المزعومة.

فالجرائم ليست في هذا الفهم أموراً دينوية، بل هي «محظورات شرعية زجر الله عنها بحدّ أو تعزير»[110]. والأخلاق ليست معتبرة من أسس الشريعة ـ وقد رأينا أن في هذا مجافاة لتاريخ الشريعة ـ لأنها من الدنيا، بل لأن الدين يأمر بمحاسنها[111]، ولو كان القصد من هذا الأمر ـ ومن معاقبة الخروج عليه ـ مصلحة الجماعة[112]. فالأصل في التشريع الأمر وليس المصلحة.

فاجتمع هاجس الطهرانية الأخلاقية مع يوتوبيا المجتمع الكامل، على تناسي تراث الفقه عند السرخسي أو السيد رشيد رضا ممّا أشرنا إليه سابقاً في أمور الردة، مثلاً، والنص بدلاً عن ذلك على عقوبات «معلومة» حسب زعم عودة، ولو لم تكن لها أصول قرآنية على الإطلاق[113]، وعلى إقامة عقوبات على أمور افتراضية: كالخروج على «الإمام» إن كان ثابت الإمامة اختياراً أو قهراً ممّا كان متداولاً في كتب الفقه[114]. واجتمع السرخسي ورشيد رضا على تقديم صورة استعراضية لأحكام الزنى (وهو جنحة باعتبارات أخرى في ما بقيت فيه من القوانين الحديثة): ليس غريباً أن تكون الأحكام الجنائية موضع الاهتمام الأساسي لاغراقها في الخصوصية ولبعدها عن كل ما يمتّ إلى القانون الحديث بصلة، وليس غريباً التبسط في الكلام على الزنى وعقوباته ـ هذا على صعيد الافتراض، مع أن تقاليد الرجم وغيرها من الأوامر والنواهي ليست فريدة عند المسلمين، بل يشترك فيها اليهود. فيقدم عودة الرجم على أنه عقوبة الزنى «مسلّم بها» وأنها من حدود الله، حسب عبارته[115]. دون أن يعلمنا حيثيات التسليم بذلك ولا الإشارة إلى عدم وجود أية نصوص قرآنية عليها، بل هو يمضي في الاستعراضية ويستفيض في شرح كيفية تنفيذ الرجم على صورة بالغة السادية[116]، ويوغل في

---

(١٠٩) عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠)، ج ١، ص ١٥ ـ ١٦.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١١٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٠٦ وما بعدها.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٦٧٥ ـ ٦٧٧، و ٦٨٧ وما بعدها.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧، و ٦٧٥.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٥ ـ ٤٤٨.

هذه الاستعراضيّة وفي الاستغراق في الماضوية عندما يخبرنا أي من الأئمة اعتبر استدخال المرأة ذكر الأجنبي الميت في فرجها زنى (الشافعي وأحمد بن حنبل). وأي منهم لم يعتبره كذلك (أبو حنيفة والزيديّة)، والسبب الذي يدعوه إلى وجوب اعتبار الاستمناء للرجل و«استمناء» المرأة جريمة زنى محققة، وغير ذلك[117].

ليس ثمة في أواخر القرن العشرين من مبرِّر للاعتبار أن مجامعة الأموات من غير المحارم تتطلب حدوداً بدلاً من كونها حالات تستدعي علاجاً نفسياً، اللهم إلّا مرجعية ماضوية تأخذ من أحكام الفقه دليلاً وتستدر من الشريعة شعاراً بدلاً من الالتفات إلى الثقافة العقلية لهذا العصر. وليس ثمة مبرر لاعتبار العقوبات البدائية المتضمنة في الحدود والمفهوم البدائي للعقوبة القائم على التشفي والانتقام، بل الفهم البدائي للجريمة التي يجعل منها زللاً أخلاقياً فقط، إلّا تقليد ما اعتبر أوامر شرعية، من أقوال قرآنية وأحكام فقهية، دون اعتبار لأحد أهم المحكات النظرية للإصلاحية الإسلامية والمحكات العملية للفقه في تاريخه الفعلي: المصالح والاستحسان وغير ذلك مّما يجاري تغيّر الأزمنة. فجاء التقنين الإسلامي للفقه في مقابل التقنين المدني ومعارضة له، أحكاماً انسلّت منها الحياة، وإلزاماً مطلقاً ألغيت منه التوسيطات الأساسية، أي العملية القانونية الفعلية القائمة على اعتبار الواقع من قبل القضاة. فشوّه بذلك الواقع التاريخي للفقه عندما قنّن، وصارت نتيجة ذلك تشويه الواقع بافتراض إلزامه بأحكام غير صادرة عنه. فكان القانون المدني المبوَّب نموذجه الضمني، ولكن التقنين الإسلامي تخلّف عنه تقنياً، في أنه لم يراعِ أسسه في مساوقة الواقع ولا في إضفاء المرونة على أحكامه، وتخلّف عنه تاريخياً، في أنه يمثل استقالة من الحاضر على الرغم من الادعاء بتمثيله. ثم إنه خرج عن تراث الفقه، في أنه أدّى الشريعة وكأنها شيء واحد واضح الملامح معلومها، بينما هي في واقع التاريخ الذي درسناه، شعار على السوية انضمت تحت لوائه مجموعة مذهلة الاختلاف والتمايز من الأحكام المناسبة لأوضاع متنافرة ومتباينة. بدلاً من واقع التاريخ، وضع التقنين الإسلامي للفقه صورة شمولية عن الشريعة عبّر عنها في صورة تقنين كامل شامل جامع مانع خالٍ من إمكانية التوسيط بين القانون وتطبيق القانون. فجاء التقنين رومانسياً، ويوتوبياً، مستقىً من أفكار التنظيم الشامل الغربية، ولكنه نابذ لتراث الغرب عدا فهم الشّمول، رافض للنفعية الاجتماعية التي قامت عليها أفكار هذا التنظيم، مستبدلاً إياها بنسبة الأحكام إلى الأمر الإلهي وغيرها من المصادر المعصومة عملياً. فلا يبقى عملياً من القول بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان - في معارضة القانون العلماني - إلّا الشعار. أمّا في الترجمة العملية، عند عبد القادر عودة أو في ظل النظام الإسلامي في السودان، فلا يبقى إلّا الخروج عن طبيعة التاريخ وسجيّة هذا الوقت، وإلزامه بعنف بالغ هو كل ما يمكن أن يبقى من العلامات على السوية الشرعيّة. فكانت الفحوى العملية للقول بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، إقامة الشريعة في عصر غير مناسب لها كمقوّم لهذا العصر، ومخرج له عن واقعه التاريخي إلى واقع تاريخي ماضٍ أنتج شرعة خاصة به وبالمستوى

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٢ - ٣٧٠.

الحضـاري الذي تـوصّل إليـه، فكانت الـدعوة إلى «تـطبيق» الشريعـة دعـوة إلى قسر اليـوم للدخول في القوالب العقليـة والنفسية والقـانونيـة لعصور خلت وولّت، ونـأمل أن نكـون قد شاركنا البشرية في تجاوزها حضارياً. ومن العناصر الأسـاسية التي يقـوم عليها أملنـا هذا هـو كوننا نحيا في عصر تجاوز ـ عدا في مواقع متخلفة منه ـ الركون إلى خطاب الغيب والغيـاب ـ الغيب المنسوب إلى الربوبية، والغياب اللازم عن المـاضي الدينـوي ـ أساسـاً لسلوكه العـام، ولا يسمح كما يريد دعاة «تطبيق» الشريعة بجعل شرعة العصور الخالية بـاسم الغيب سلطاناً عـلى واقع اليـوم، بل يـرى في الثقافـة القانـونية للمجتمـع أمراً ينبغي أن يقـوم على أسـاس النموذج العلماني الذي رام الشرعيون محاكاته، مع هجومهم عليه وعلى ممثله الاسمي في هـذا القرن العربي، عبد الرزاق السنهوري.

ثانياً: علمانية الفكر ونكوص الإصلاحية

رأينا في ما سبق من فصول كيف أن نهاية القرن التاسع عشر شهدت بروز فئة جـديدة من المثقفين ذوي معارف حديثة، وكيف كانت الثقافة العلمانية، خصوصاً العلميـة والتاريخيـة منهـا التي رمت رؤية الحـاضر في حضوره وفي إطـار تاريـخ متحول، قـد تغلغلت إلى طليعـة المفكرين الإسلاميين الإصلاحيـين الذين لم يكـونوا ذوي ارتبـاط مصلحي بالمؤسسـة الدينيـة كالأزهر. رأينا أيضاً كيف اندرج الفكر في أمور المجتمع والسيـاسة والثقـافة ـ وحتى في أمـور الدين والشريعة ـ في أطر الفكر الغربي الذي أضحى الفكر الكوني للعصور الحديثـة، وكيف كانت النظرية التطورية في عمومها وعلى أشكالها الجامع لهذا الفكر. وقـد استمرت التـطورية عـلى صورتهـا الوضعيـة الكونتيـة عند كثـير من المفكرين العلمانيـين أو شبه العلمانيـين. فرأى اسماعيل مظهر أن حياة الإنسان العقلية تتضمن ثلاث كفـايات: الكفـاية الاعتقـادية المقـترنة بالدين، ثمّ الكفاية التأملية الملازمة للفلسفة، وتسمو أخيراً إلى الكفاية الاثباتيّة أي الوضعيـة (positive) المقترنة بالعلم. ورأى أن الغرب فاز بالحياة بينما ركن الشرق إلى خيـال الآخرة في ارث متواصل للمرحلة اللاهوتية الدينية من الحيـاة العقلية للبشريـة، «مستنياً لحكم الفقهـاء والأمراء المستبدين بأمرهم الممثلين للّه فوق الأرض»[118]. ووجد محمد حسين هيكل أن قانون الحالات الثلاث الكونتي يفسر التطور العقلي للبشرية الذي يتضمن في مرحلته الأخيرة افـتراق العلم عن الدين كل لمجاله في المرحلة الثالثة[119]. كما اعتبر زكي الأرسوزي المرحلة اللاهوتية مرحلة ولّت قبل ولوج العالم في العصر الحديث[120]، بل قام حسن البنّا بـاستصلاح النمـوذج

---

(١١٨) اسماعيل مظهر: «بين الدين والعلم،» **العصـور**، العدد ٢٨ (كـانون الأول/ ديسمـبر ١٩٢٩)، ص ٢٤، ووثبة الشرق: **بحث في أن العقلية الـتركية الحـديثة هي مثـال العقلية السليمـة التي يجب أن ينتحلها الشرق ليجاري سير الحضارة العالمية** (القاهرة: دار العصور للطبع والنشر، ١٩٢٩)، ص ٦ ـ ٧.

(١١٩) محمـد حسين هيكـل، «الدين والعلم،» (١٩٢٦)، في: محمـد حسين هيكـل، **الإيمان والمعـرفة والفلسفة** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٢٠) زكي الأرسوزي، **مشاكلنـا القوميـة وموقف الأحـزاب منها: الـرجعية، الاقليميـة، الشيوعيـة،** =

التطوري الثلاثي على نحو فجّ وضع فيه الإسلام في نهاية التطور الممكن للبشرية[121]. وكان علّال الفاسي على أتمّ الاستعداد للتفكير المنفتح غير الخالط بين المعاصرة والعصرية، ولقبول المقولة الذاهبة إلى أن في مجتمعاتنا ما ينتمي إلى عصور خالية، وأن هذه الأمور ليست بالضرورة ممّا يجب استبقاؤه[122].

وكما نحا التفكير في الدين في عصر التنظيمات المنحى التطوري المشار إليه، اتجه هذه الوجهة في عصر الدولة الليبرالية. فكانت الدراسات النقدية التاريخية للدين ـ على شاكلة الدراسات السوسيولوجية والانتروبولوجية في الغرب ـ تتجه نحو تقصّي أصول الظاهرة الدينية في المجتمع دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى إعلان الالحاد، ولو كانت هذه الدراسات تؤول بمرجعيتها العقلية إلى علوم تاريخ الأديان لا إلى التصور الديني لتاريخ الأديان. فشدّد بعض من سار في هذا الطريق، مثل عبد الرحمن الشهبندر، على أن البحث العلمي في أصول الشعور الديني لا صلة له بأمور الوحي، بل بالأصول الاجتماعية والذهنية للدين[123]. وانتقد اسماعيل مظهر شبلي الشميّل لتشبعه بالميتافيزياء المادية وإنكاره الألوهية في وقت لا يبحث فيه مذهب النشوء والارتقاء في الدين، حسب رأي مظهر الذي جارى فيه سبنسر Spencer، «من حيث نشأته والعقائد التي يقوم عليها»، بل من حيث تأثيره في الجماعات، «يسوقها نحو درجة خاصة من الارتقاء»[124]. فجاء الدين عند اسماعيل مظهر من مقتضيات الالفة العقلية للإنسان التي تتطلب الايمان[125]، دون أن يتضمن هذا الكلام تأكيداً لوجود الله أو لعدم وجوده. وجاء متطلب الايمان هذا عن فطرة اعتقادية قائمة على الخوف والجهل، وعلى نسبة القيم الذاتية لحوادث الحياة وظواهرها، بحيث أكد فكرة الألوهة فكرة ناسوتية، قائمة على القياس على الإنسان وإسقاط الصفات البشرية على ما عداها[126]. وجاء الدين عند سلامة موسى اعتقاداً بقوة خارقة لنواميس الطبيعة ترقّت من أشكال بسيطة عند الشعوب المتوحشة يماهي فيها الناس ما بين الألوهة وروح الأموات[127]. بل اشتمل تاريخ الأديان، عند بعض

= القومية العربية، موقف الأحزاب العملي، تجربة لواء اسكندرونة السياسية، الفلاح والزراعة، العامل والصناعة، قضية فلسطين (دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٥٦)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٢١) حسن البنّا، مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنّا (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥)، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(١٢٢) الفاسي، النقد الذاتي، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٢٣) عبد الرحمن الشهبندر، القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي (القاهرة: مطبعة مصر؛ مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٣٦)، ص ١٤٥، ١٥٥، و ١٦٠.

(١٢٤) اسماعيل مظهر، ملتقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الحديث (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٢٦)، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(١٢٥) اسماعيل مظهر، قصة الطوفان وتطورها في ثلاث مدنيات قديمة هي الأشورية البالية (كذا) والعبرانية والمسيحية وانتقالها باللقاح إلى المدينة الإسلامية (القاهرة: دار العصور، ١٩٢٩)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٢٦) مظهر، «بين الدين والعلم،» ص ٦ ـ ٩، و ١٥ ـ ١٨.

(١٢٧) موسى، اليوم والغد، ص ٦٦ ـ ٦٧.

من اتخذ من الإصلاحية الإسلامية دليلا للتدين وضماناً للاعتقاد، النظرة التاريخية والاجتماعية عينها. فنرى، مثلاً، عباس محمود العقاد يلجأ إلى التطورية عينها في كتابين ممتعين تناولا أمور الألوهة، ولو كانا سائرين في مسار الإصلاحية الإسلامية، ومستنكفين عن تطبيق المعارف الاجتماعية والتاريخية على الإسلام، قاصرين هذه المعارف على غير الإسلام من الأديان. وجد العقاد في تاريخ فكرة الألوهة ارتقاء من الوهم إلى المعرفة التي تتضمن، في رأيه، فهماً أشعرياً جديداً للألوهة[١٢٨]. لم تكن دراسات العقاد أقل تطوراً علميا أو نظرياً عن غيرها، بل تفوقت عليها في حالات عديدة. فلئن كانت ثقافة اسماعيل مظهر فلسفية وضعية على درجة لا بأس بها من الدقة، جاءت ثقافة سلامة موسى ضحلة، تمثل فيها تمثلاً ساذجاً الأفكار المتداولة في أوساط الصف الثاني من المفكرين البريطانيين من أمثال ويلز H.G. Wells وبرنارد شو Bernard Shaw[١٢٩]. ولكن مع ذلك، جاء موقف سلامة موسى من أكثر المواقف جذرية تجاه الدين، إذ كان ذا نَفَس إلحادي[١٣٠] غابت عنه اللاادرية أو الإلهية التي طبعت جل المواقف.
ولم يكن هناك، على كل، من الملحدين علناً وعن قناعة نظرية غير اسماعيل أدهم (١٩١١ - ١٩٤٠)، الذي حاول أن يبرهن استناداً إلى قانون الاحتمال أن العالم «يخضع لقانون الصدفة الشامل لا السبب الأول الشامل»، وان سبب الكون ليس خارجاً عنه بل منه، إذ لا شيء وراء العالم، بل ليس الإيمان بالألوهية إلاّ فكرة بدائية ناجمة عن الوهم والخوف والجهل بطبائع الأشياء[١٣١]. ولم يكن كثير من المؤلفين يعلن عن نفسه أنه «ملحد درجة أولى»[١٣٢]. بل ربما لم يكن في كلام الزهاوي الذي نقلنا - والذي امتدحه اسماعيل أدهم - نَفَس إلحادي فعلي. فقد برر سلامة موسى كلام الزهاوي بقوله ان حنقه على الدنيا الشرقية جعلته «يحس كأنه يجب أن نكون من أشياع ابليس. وهو هنا مثل الرجل العامي الذي يقع في شجار فيغضب ويحنق حتى يهذي في كلام ويسفه في ألفاظ وعبارات مرجعها الحنق»[١٣٣]. أما غيرهم من المؤلفين، فقالوا بصدق الأنبياء في قول ربما كان تقية، واتخذوا نظرة إلهية تساوي بين الألوهة وانتظام الطبيعة مثل اسماعيل مظهر:
«إن نظام الكون المادي الذي يعتبر الإنسان في الواقع حلقة من حلقاته، لا يتسع للاعتقاد بأن الله يعنى بأمر

---

(١٢٨) عباس محمود العقاد: **الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، و **ابليس** (القاهرة: دار الهلال، [د.ت.]).

(١٢٩) قارن: كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة** (بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ١٠٣ - ١٠٨، و ٢٣٤ - ٢٣٥.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٣١) اسماعيل أدهم، **لماذا أنا ملحد؟** (باريس: منشورات النقطة، رقم ٩، [د.ت.]) عن مجلة: **الامام** (الاسكندرية) (آب/ أغسطس ١٩٣٧). لا نشير إلى الصفحات لأنها ليست مرقمة في طبعة باريس التي استندنا إليها.

(١٣٢) حسين محمود، «المؤمنون،» **العصور**، العدد ٢٠ (نيسان/ ابريل ١٩٢٩)، ص ٤٣٦.

(١٣٣) سلامة موسى، «جميل صدقي الزهاوي،» **المجلة الجديدة** (نيسان/ ابريل ١٩٣٦)، ص ٤٦، ونشرت أيضاً في: **الطليعة**، السنة ١، العدد ٨ (١٩٦٥)، ص ١٤٤ - ١٤٥، وناجي، **الزهاوي وديوانه المفقود**، ص ٢٢٦ - ٢٢٨، و ٢٣٢.

الإنسان فوق الأرض عناية تمتد إلى أبعد من تأثير نواميس الطبيعة التي بثّها الخالق في المادة»[١٣٤]. ومثله كان معروف الرصافي، الذي اعتبره أمراً مفهوماً بالبداهة من القرآن «إن لفظ الجلالة «الله» هو لفظ يرادف بمعناه الغريزة والطبيعة. لا ريب أن جميع الأشياء من المخلوقات الحية وغير الحية خاضعة لحكم الطبيعة والجبلة التي هي مجبولة عليها». واتخذ الشاعر أبو شادي أيضاً موقفاً دينياً طبيعياً، قال فيه بأزلية المادة، وبغريزية الشعور الصوفي الذي أرجعه إلى اشتراكنا مع سائر الكون في الطاقة الكهربائية الموحّدة[١٣٥]. وليس معلوماً ما إذا كان المؤلف التونسي طاهر خميري قد أراد تأكيد موقف إلحادي عندما درس النفسية الدينية من وجهة نظر علم النفس التحليلي، ورأى بالاستناد إلى فرويد أن الغريزة الجنسية قد تكون أساساً للدين، فهي توفر لذة خيالية بدل لذة جنسية غير متحققة للفقراء والمتوسطين، وتستند إلى أسس ماسوخية[١٣٦].

لم يكن نقد الدين بدراسة أصوله على الأغلب، إذن، مستنداً إلى نقض العقائد الايمانية وخصوصاً عقيدة الألوهة، بل استند إلى أساسين، النزعة العلموية الوضعية (scientism)، والعلمانية الاجتماعية والفكرية. ومؤدى الاثنين فصل الدين عن الحياة العقلية فصلاً تاماً، والبحث في أموره بحثاً عقلياً، وتاريخياً، واجتماعياً يتقصى أصوله الدنيوية دون أن يرفض بالضرورة إمكانية صدق بلاغه عن وجود إلهي. بل تصدّى بعض العلمانيين الواضحي العلمانية لنقض الإلحاد رغم عدائهم المعلن للدينيين، ومن هؤلاء الشاعر الطليعي أحمد زكي أبو شادي، الذي تناول بالنقد تسويغ اسماعيل أدهم للإلحاد ورأى فيه حجة ضد الإلحاد لا عليه، إذ اعتبر قانون الاحتمال ناموساً طبيعياً يكيّف الوجود بتعقيده مع متطلبات النظام لا الفوضى[١٣٧]. ولكن مع تعليقهم النظر الصريح في الاعتقاد بالألوهة، استمر العلمانيون في النظر إلى الدين بضوء العقل، ودرسوا ظواهر دينية شتى بمنظار التاريخ. فوجد سلامة موسى أن الأديان تتكيف مع البيئة، واستنتج من هذا المبدأ العام استنتاجاً انطباعياً سريعاً على عادته، وهو كون التوحيد دين أمم بدوية كاليهود والعرب والهكسوس، لا تُحسن فن نحت الأصنام والتماثيل على غرار اليونانيين والرومان، فآمنت بإله واحد موجود في كل مكان، ترتحل إليه دون الحاجة إلى مشقة حمل الصنم[١٣٨]. ثم انتقل إلى أصول بعض العقائد المسيحية في الديانات الساميّة، فأرجع الثالوث والصليب إلى الديانات المصرية، واعتبر المسيح صورة

---

(١٣٤) اسماعيل مظهر، «علاقة الإنسان بالله ليست مباشرة بل بالواسطة،» **العصور**، السنة ٢، العدد ٩ (أيار/ مايو ١٩٢٨)، ص ٩٢٢.

(١٣٥) معروف الرصافي، **الأعمال المجهولة**، تحقيق نجدة فتحي صفوة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٨)، ص ٦٤، وأحمد زكي أبو شادي، **لماذا أنا مؤمن؟** (الاسكندرية: مطبعة التعاون، ١٩٣٧)، ص ٨ - ٩.

(١٣٦) طاهر خميري، «الدين وعلم النفس الحديث،» **العصور**، العدد ٢١ (أيار/ مايو ١٩٢٩)، ص ٥٢٤ - ٥٢٦، والعدد ٢٢ (حزيران/ يونيو ١٩٢٩)، ص ٧٨٠.

(١٣٧) أبو شادي، المصدر نفسه، ص ١٥ - ١٦.

(١٣٨) سلامة موسى، **مختارات سلامة موسى** (بيروت: منشورات مكتبة المعارف، ١٩٦٣)، ص ٥٩، و ٦٢ - ٦٣.

خاصة للضحيّة المؤلهة عند الساميين[١٣٩]. وكذلك ذهب محمد حسين هيكل في مقالة منشورة عام ١٩٢٥، أرجع فيها بعض العقائد التوحيدية إلى العقائد الفرعونية[١٤٠]. واستفاض اسماعيل مظهر في مقارنة بعض العقائد التوحيدية كالطوفان وغيرها بالأساطير البابلية والمصرية واليونانية وسواها، في أبحاث قال عنها مؤلفها إنها لا تمّت إلى الدين بصلة ولا إلى العقائد بنسب، فهي قائمة على «بحث خالص لوجه الحقيقة، لأهل الدين أن يؤولوا منه ما يشاؤون. وللأحرار الفكر أن يستنتجوا منه ما يستنتجون. وليس المقام مقام تقرير ولا هو مقام إثبات أو نفي، بل هو مقام رواية للقصص المختلفة. . . ومقارنة بعضها ببعض تلميحاً لا توضيحاً»[١٤١].

يتطلب النظر العقلي التاريخي في الأديان نزع صفة الاطلاق عن تجلياتها التاريخية، ونفي العصمة والكمال عنها، ممّا يعني انتقادها والانتقاص منها في رأي الدينيين، أي أنسنتها وإقامة الأحكام الأخلاقية والجمالية والموضوعية عليها. كان من هذا الباب رأي أبي القاسم الشابي في الفهم العربي الإسلامي للشعر الذي أثار جلبة كبيرة في تونس. فقد بدا عن هذا الزيتوني حسّ جمالي مرهف، واستساغة تامة لجمالية الأساطير اليونانية ومقارنة الأساطير العربية والمخيّلة التي أدّت إليها بها مقارنة لم تكن قط في صالح الخيال العربي. بل نعى على المسلمين عدم فهمهم الشعر ونظرتهم اليه بالريبة أو كأحد وسائل الدين يُتوَسل بها فهم غريب القرآن، وأشاد بسخرية أبي نواس من هذا الموقف[١٤٢]. وأعلى زكي الأرسوزي من شأن الأخلاق الجاهلية بالمقارنة مع الأخلاق الإسلامية. فهي تقوم على سليقة طبيعيّة تمكّن من الدنيا، على عكس الإسلام الذي قصّر في أدائه كلما ابتعد عن الجاهلية. بل تفوقت الجاهلية في حسها الجماعي والفني على شكل شبه مطلق. إذ كانت أوثانها «رموزاً ظهر فيها الشكل على المعنى حتى استقلّت عن حكمة وجودها ومسمياتها تدل على أنها أقرب ما تكون إلى الأسماء الحسنى في الإسلام»[١٤٣]. ونظر اسماعيل مظهر إلى مفهوم إعجاز القرآن نظرة عاقلة في مراجعة كتاب **إعجاز القرآن** للرافعي، فاعتبر الإعجاز أمراً نسبياً، فالقرآن معجز للعرب كما أن **الألياذة** معجزة عند اليونان و **الكوميديا الإلهية** عند الإيطاليين، أي أن إعجازه قام على الأوضاع التي اصطلح العرب على بلاغتها، وإعجازه للعرب لا يعني أنه معجز بأي معنى آخر[١٤٤]. أما مؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي انطون سعادة، فرأى نشوء الإسلام وخصائصه في

---

(١٣٩) موسى، **اليوم والغد**، ص ٨٨ - ٩٠.

(١٤٠) حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ٢٩٥.

(١٤١) مظهر، **قصة الطوفان وتطورها في ثلاث مدنيات قديمة هي الأشورية البالية (كذا) والعبرانية والمسيحية وانتقالها باللقاح إلى المدينة الإسلامية**، ص ٦٦، وانظر أيضاً: اسماعيل مظهر: «مطالعات في سفر التكوين،» **العصور**، السنة ٥، العدد ٢٣ (١٩٢٩)، ص ٢ - ١٥، و «مطالعات في سفر الخروج،» **العصور**، السنة ٥، العدد ٢٤ (١٩٢٩)، ص ١٦١ - ١٧٤.

(١٤٢) أبو القاسم الشابي، **الخيال الشعري عند العرب** (تونس: الشركة القومية للنشر والتوزيع، ١٩٦١)، ص ٣١ - ٤٥، و ١٣٥ - ١٣٨.

(١٤٣) زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، ٣ ج (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٥)، ص ٥٦، ٥٩ - ٧٤، و ١١٠.

(١٤٤) مظهر، «علاقة الانسان بالله ليست مباشرة بل بالواسطة،» ص ٩٦٦ - ٩٦٧.

إطار حركة تاريخية كبرى، إذ أشار أولاً إلى التوازيات بين ما في «الكلام القرآني. . . الذي عزاه محمد إلى الله»[١٤٥]. وما في العهد القديم من أحكام النكاح والمآكل والزنى والربا والسرقة والدولة الدينية. ثم ربط ذلك بالمرتبة الاجتماعيّة للبيئة التي خرج منها. فشدّد بتجرد تاريخي على أن الإسلام، كاليهودية، ظهر في بيئة فقيرة بدائية وانتشر في ديار أسمى حضارة في سوريا وفارس والأندلس، فابتدأ بالماديات لتنظيم العرب وتوحيدهم، وفرض شريعة جامدة لتهذيب شعوب بدوية بدائية، وما ترقّى روحياً إلّا عندما خرج من الجزيرة العربيّة واندمج في ظروف تتيح له ذلك[١٤٦]. فكان أن جاء الإسلام الذي عرفه التاريخ نتيجة تطور وحركة تاريخيّة، ولم يولد كاملاً كما يدعي الدينيون.

على الرغم من هذه المساهمات التاريخية في النظر إلى الظاهرة الدينية الإسلامية من جوانب شتّى، كانت محاولتا طه حسين وعلي عبد الرازق في دراسة التراث أكبر أثراً وإن لم تكن بالضرورة الأكثر جذرية. ولكنهما كانتا محاولتين منهجيتين للتقصي التفصيلي لأمور تاريخيّة إسلاميّة على قدر كبير من الحساسية بالنسبة إلى الدينيين لمناقضتها أموراً صار فيها التقليد سليقة اعتقادية.

كان اسماعيل مظهر قد طرح مسألة بالغة الدقة والأهمية عندما رأى أن جمع القرآن في صورة كتاب «لم يكن مفيداً ولا نافعاً. وليس في السِيَر القديمة ما يدلنا على أن النبي أمر بمثل هذا الجمع ومثل هذا الترتيب. على أن مجهودات عثمان أمير المؤمنين في هذا الصدد غير محمودة ولا مشكورة على كل حال. فلدينا في القرآن بضعة أوامر ونواهٍ. وكانت أوامر مستقلة، كما كانت تتطلب طبيعة المركز حينذاك. ولم تكن الفكرة أن تُجمع هذه الأشياء في صورة كتاب محبوك الطرفين. فإن النبي لم يأمر بمثل هذا الأمر ولم يحاوله. ولقد أغفل جامعو القرآن هذه الحقيقة. فإن كل أمر من أوامر القرآن كان ذا علاقة بحالة من حالات ذلك العصر. أما الأحاديث فليس في مستطاع أحد أن يثبت صحتها، اللّهم إلّا عدد قليل لا يتجاوز العشرة أو الخمسة عشر. أما إذا رجعنا إلى النظامات والأحكام التي وضعها الفقهاء بعد محمد، فإننا لا نستطيع أن نعلّق عليها أية أهمية مطلقاً، أو لغيرها أي وزن بحال من الأحوال. ذلك لأن القرارات والأحكام التي أصدروها وأصبحت من مبادىء الإسلام بالتقليد والتواتر، لم يكن لها إلا أهمية جزئية أو قيمة زمانية في ذلك العصر لا غير»[١٤٧]. فأدخل مظهر الاعتبار التاريخي والزماني على النص القرآني، وجعل له تاريخاً حقيقياً، بدلاً من التاريخ التقليدي الايماني، ولو لم يتقصَّ الأمر بتفصيل أو بدقة واهتمام، فجاء طرحه مبدئياً.

أما طه حسين، فأخضع النص القرآني لاعتبار عقلي تاريخي. فأخبر أحد نقاده أنه أملى على طلابه بعد ضجة كتاب في الشعر الجاهلي نقداً للنص القرآني جاء فيه أنه على الباحث أن لا يفرّق نقدياً بين القرآن وأي نص آخر. وأنه بهذا الاعتبار يمكن التمييز بين أسلوبين، مكّي

---

(١٤٥) انطون سعادة، الإسلام في رسالتيه، المسيحية والمحمدية (بيروت: [د.ن.]، ١٩٥٨)، ص ١١٢.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢١، ٢٣ ـ ٢٧، ٣١ ـ ٣٥، و٤٠ ـ ٤٦.

(١٤٧) مظهر، وثبة الشرق: بحث في أن العقلية التركية الحديثة هي مثال العقلية السليمة التي يجب أن يتنحلها الشرق ليجاري سير الحضارة العالمية، ص ٥١ ـ ٥٢.

ومدني، الأول يحث على ميزات الأوساط المنحطة الساذجة من عنف وقسوة وهروب من المناقشة وخلو من المنطق، والثاني رزين هادىء وديع مشرّع، ممّا يعكس أثر البيئة الأكثر رقياً في المدينة، المتأثرة باليهودية. واعتبر طه حسين الحروف القرآنية في هذه الدروس اعتباراً عقلياً بدورها، فاقترح اعتبارها أموراً وُضعت في النص بقصد التهويل، أو رموزاً وُضعت لتميز بين المصاحف المختلفة «ثم ألحقها مرور الزمن بالقرآن فصارت قرآناً»[148]. وكان هذا الاعتبار العلماني البحت، العقلاني والتاريخي، لنص القرآن هو ما سمح له بتقديم النقد الذي أتى به في الشعر الجاهلي، إذ أعلن عن برنامجه بالعبارات التالية: «لنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم، ولا مكترثين بنصر الإسلام أو النعي عليه، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وجلين حيث ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية. فإن نحن حرّرنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء»[149]. استند طه حسين إلى الفصل بين العلم والدين ـ مما يسمح للأول بالنظر حسب شروطه إلى نتائج الثاني. وبذلك كان على العالم أن ينظر إلى الدين «كما ينظر إلى اللغة، وكما ينظر إلى الفقه. . . من حيث أن هذه الأشياء كلها ظواهر اجتماعية يحدثها وجود الجماعة، وإذن نصل إلى أن الدين في نظر العالم لم ينزل من السماء ولم يهبط به الوحي. وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعة نفسها»[150]. ولذلك جعل طه حسين المسألة التاريخية لتاريخ صدر الإسلام في إطار الممكن. فكتب أنه «للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً. ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصّة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها»[151]. فكان أن أدرج طه حسين القصص الإسلامية في إطار تاريخ الأساطير، واستنتج أن الخبر عن أبوّة اسماعيل للعرب كان خبراً سياسياً قصد منه اثبات صلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى، في محاولة قرشية لتوحيد العرب ضد الروم والفرس. فقبل القرشيون أسطورة تأسيس ابراهيم الكعبة، كما قبل الرومان أسطورة مشابهة وضعها لهم اليونان تفيد بانتساب الرومان إلى اليونان عن طريق اينياس ابن بريام ملك طروادة[152]. كانت تلك تحليلات تاريخية بديهية للعقل غير المثقل بوزر التقليد، فتعاطاها أيضاً الشاعر معروف الرصافي الذي رأى فيها جزءًا من محاولة استيلاء قصيّ على ولاية البيت من خزاعة[153]، كما تعاطاها بعض المسيحيين الطاعنين في الإسلام، ولو تجاوز طه حسين موقفهم بالشك في تاريخية ابراهيم واسماعيل كليّة، كما أشار أحد نقاده الإسلاميين[154]. ولكن

---

(١٤٨) عرفة، نقض مطاعن في القرآن الكريم يتضمن تفنيد ما ألقاه الدكتور طه حسين على طلبة كلية الآداب في الجامعة المصرية، ص ٤ ـ ٨.

(١٤٩) طه حسين، **في الشعر الجاهلي** (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٦)، ص ١٤.

(١٥٠) عرفة، المصدر نفسه، ص ١١٣.

(١٥١) حسين، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(١٥٣) الرصافي، **الأعمال المجهولة**، ص ٧٢.

(١٥٤) «تذييل،» في: جرجس سيل، **مقالة في الإسلام**، تعريب هاشم العربي (القاهرة: المطبعة =

شكية طه حسين العقلانية لم تصل إلى مداها الممكن من الشك في وجود المطلقات[١٥٥]، ولا من تأريخ القرآن وجمعه وعلاقته التاريخيّة بعرب الزمان المحمدي.

ولمّا كان طه حسين قد درس أبا العلاء المعري، الجاحد للنبوة، معلناً عن نفسه «لا أملك أن أدخل في الإسلام ولا أن أخرج منه أحداً»[١٥٦]، فإنه جعل اعتبار الإسلام اعتباراً تاريخياً منفتحاً، بالغ السعة، تاريخياً بالمعنى الكامل. أما الشيخ علي عبد الرازق، فاستنجد بالتاريخ الموضوعي لمناقشة قضية فقهية، ولم يكن المنطلق الفقهي عنده مانعاً لبصيرته من سلامة الرؤية، فهو لم يحوّل الأحداث التاريخيّة إلى مادة فقهية، كما رأى أحد نقاده الإسلاميين من معاصرينا[١٥٧]، بل استصلح التاريخ بحس تاريخي يتجاوز التاريخ العلماني المتوسط المستوى في الثقافة العربية الحديثة، وبحساسية لوقائع التاريخ لم يتجاوزها منتقدوه. فلم تكن الشروط الظرفية السياسية لمحاولة عبد الرازق مما انتقص من قيمة عمله[١٥٨]. وكمنت أهمية عبد الرازق في أمرين، أولهما أنه نفى الاكتمال والكمال والعصمة عن بدايات الإسلام، إذ رأى فيها تاريخاً دنيوياً متحولاً ينزع عنها صفة اليوتوبيا الكاملة الخارجة عن طور البشرية، وثانيهما أنه بعمله هذا، جعل من غير الممكن للعقل السوي أن يستخدم أوائل الإسلام معيناً على تبيان الأمور المتناقضة، الأمر الممكن عندما تعتبر النصوص والتواريخ على الصورة التقليدية، غير التاريخية، المنزوعة الصلة بظروفها، كما رأينا، فجاء عند عبد الرازق أن الدولة النبوية كانت بسيطة ساذجة، دولة على الفطرة والأمية، دون نظام حكم متكامل المؤسسات[١٥٩] مرسوم على شاكلة الدولة الدينية التي يأمل الإسلاميون في إقامتها ويسقطونها في الخيال على الماضي. وجاءت الخلافة عنده أمراً سياسياً مرتبطاً بظروف شديدة التحديد، والردة خروجاً على طاعة أبي بكر، وحروبها سياسيّة ذات أصول عشائرية وسياسيّة وغيرها[١٦٠].

فكان أن ابتدأت الدراسات التراثية تعضد الفكر العلماني، بمدها صلاحيته ومرجعيته إلى المادة التي يعمّي عليها الدينيون ويخرجونها من نطاق عمل العقل، وبتعميمها الفاعلية العقلية ذات المرجعية الدنيوية من مجال الثقافة الجديدة التي للدولة، القائمة على العلم والمعرفة الموضوعيين، إلى مجالات جديدة عليها لدينا، وإن لم تكن جديدة في أوروبا. وكان

الانكليزية ـ الأميركية، ١٩٠٩)، ص ٣٢٣، و ٣٢٥، وعرفة، **نقض مطاعن في القرآن الكريم يتضمن تفنيد ما ألقاه الدكتور طه حسين على طلبة كلية الآداب في الجامعة المصرية**، ص ١٠٠ ـ ١٠٨.

(١٥٥) لويس عوض، **ثقافتنا في مفترق الطرق** (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٤)، ص ١٢٥.

(١٥٦) حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، ج ١٠، ص ١٦.

(١٥٧) البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٢٩٣.

(١٥٨) قارن: كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٥٩) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ٤٤ ـ ٤٧، و ٦٠ ـ ٦٢.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٤، و ٩٦ ـ ١٠١.

هذا أمراً طبيعياً ناجماً عن مركزية الفاعلية الإدراكية العلمانية وتوجيهها نحو المواضيع التاريخية الإسلامية في إطار أكاديمي وعلمي. ولكن تعميم النظر العلماني إلى مجال الإسلام كان أمراً أبعد غوراً من ذلك. فقد ارتبط بتنازع على المرجعية بين العقل الديني الايماني الغيبي الذي كان لا يزال مسيطراً على قطاعات هامة من العملية التربوية كما رأينا، معضوداً بالمؤسسة الدينية وعلى رأسها الأزهر، مستأزراً بالملك فؤاد والملك فاروق من بعده، وبين المثقفين الجدد في الجامعات والصحف والمجلات وبعض الأحزاب السياسية، وخصوصاً حزب الأحرار الوطنيين الذي انتمت إليه أسرة عبد الرازق، وارتبط به طه حسين ومحمد حسين هيكل وأحمد لطفي السيد وغيرهم، والذي مثّل اتجاهات ليبرالية سياسياً وأبوية اجتماعياً وتقدمياً فكرياً، في مقابل شعبوية الوفد الذي آزر الحملات على طه حسين وعلي عبد الرازق وتناول أمور الدين تناولاً ديماغوجياً، على العموم. فكان هذا التنازع قائماً على مقاومة الأزهر الأفكار الجديدة وثقافتها الشاملة، مغلّباً المعرفة الدينية على المعرفة العلمانية، جاعلاً من نفسه القيِّم على المعرفة والفكر، متنافساً مع ذوي الثقافة العلمانية على المناصب التعليميّة والإداريّة كما سنرى. فكان أن انتكست الإصلاحية الإسلامية بوقوفها جامدة عند المرحلة الانتقالية التي مثّلها الشيخ محمد عبده أو تقهقرها في وجه ضغط المؤسسة الدينيّة، ثم تعميمها بشكلها المتنكس مكوّناً من مكوّنات الثقافة العلمانية لليبرالية العربية، والمصرية على وجه الخصوص. وأصبحت الثقافة الدينيّة المبثوثة رسمياً ما أدّى ببعض المتهكمين العلمانيين إلى القول بأن المؤمن «حسب التعريف الحديث هو صاحب الفكرة المسروقة أو المستعارة أو المقتبسة أو المقدسة. هو رجل يدع هذه الفكرة تشغل كل حيّز من مخه، ولا بدع، فإن هذا الحيّز غير متسع. هو رجل يعتدّ بآرائه مهما حدث من تخريف وسخف وإذا لم تعجبه الآراء المعارضة عدّ أصحابها ملاحدة»[161]. فحصل في ميدان الفكر ما شهدناه في ميدان المجتمع، من تحويل المؤسسة الدينية السير الطبيعي للفكر العلمي من تهميش هذه المؤسسة إلى مناهضة للدين، ووضعها نفسها بإزائه وفي موضع مناقض له، وكأنها حاولت أن تحاكي وتستأنف صراع العقل العلمي والعقل الايماني في أوروبا القرن التاسع عشر. فأصبح عند الدينيين ما لم يمتّ إلى الدين بالصلة عند استقلاله عنه، لا دين، مع إيحاء بالعداء للدين[162] واستعداد تامّ للتكفير. ولذلك امتدح طه حسين الوثنية الاثينيّة على أنها ديانة يسيرة قليلة الحظ من التعصب بسبب خلوها من الكلام ومن الاكليروس، فلا تكفير فيها ولا قساوسة يدعون احتكار المعرفة[163].

فكانت من نتائج المعارضة الدينية للعلم أن تعرضت المعرفة الدينية لنقد علماني ظل محصوراً اتقاء لشر الدينيين. ولكنه لم يكن غائباً. فصار التشديد على الفصل بين المعرفة العلميّة والمعرفة الدينية، والدعوة لإخضاع الثانية للأولى، بل إلى التأكيد على أن الملحد المطمئن إلى المادة أعود بالنفع على البشرية من المواطن الذي لا يعرف من الإيمان إلّا

---

(١٦١) محمود، «المؤمنون،» ص ٤٣٣.

(١٦٢) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٣٩٠ ـ ١٣٩٢.

(١٦٣) حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، ج ١٢، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

التعصب، والـذي يتصرف كعبد لمذهبه الـذي يكون لـه بمثابـة الفكـرة الثـابتـة عنـد بعض المجـانين[١٦٤] ـ هـذا في إشارة إلى مـا يُعرف بـاسم المونـومـانيـا monomania في علم النفس المرضي. ولذلك كانت حرية الفكر شأناً لا يتفق مع روح الدين، وكانت التربية المستقلة عن القيود الدينية، حيث يتمّ تدريس الجيولوجيا بدلاً من سفـر التكوين، هي مـا أدّى إلى التمييز التام بين أقوال العلم وأقوال الدين والاستقرار عـلى الأولى[١٦٥]. وصار ممكنـاً مقارنـة ديكارت بالغزالي وتفضيل الثاني عـلى الأول لأنه يهـدف في النهايـة إلى السيطرة عـلى الطبيعـة بدلاً من الخشوع[١٦٦]، والمماهاة بين الرقي والعلمانية في مقابل قران الدين والانحطاط[١٦٧]، فإن العلمانية والرقي يؤديان إلى معرفة الواقع السابق على الشرائع، بينما يعتقـد الدينيـون خطأً أن الشرائـع علّة العمـران كما قـال أحدهم يكتب بـالاسم المستعار: «أزهـري حر الفكـر»: «في حين أن عكس هـذه النظرية صحيح من كل الوجوه. هم لا يقولون مثلاً بأن الشرائع حرّمت السرقة لأنها مضرة اجتماعياً بل يقولون بأن خطر السرقة علّة في وجود الاجتماع. كأنما هم بذلك يحاولون أن يثبتوا أن الحالة الاجتماعية الطبيعيّة مرهونـة على بقاء شرائعهم كما هي، وأن هذه الشرائع اذا تغيرت أو تطورت تهدم ركن الاجتماع»[١٦٨].

كانت النتيجة المنطقية والمنـطلق الأساسي عـلى حد سـواء لمجابهـة تدخُّـل الدينيـين في شؤون الفكر والثقافة ومحاولتهم احتكار حقوق نقض في مجالاتهما، الـدعوة إلى تثبيت الفصـل بـين الدين والعلم وتمـايزهمـا، وإلى حصر كل منهما بمجال، الـواحد معـرفي وضعي، عقـلي تاريخي، والآخر إيماني اعتقادي أخروي. وقد أصاب طه حسـين عندمـا رأى أن كون الـدين أسنّ من العلم وكونه تناول في الماضي الأمـور التـي اختصّ بهـا العلم اليوم، جعـل منه (أي الدين) رافضا الاذعان لهذا التحول وملحقاً نفسه بالثبـات والاستقرار، بينـما يقوم العلم عـلى التحول وتأكيـد هذا التحـول[١٦٩]. وكذلـك رأى محمد حسـين هيكل، فـاعتبر الـدين والعلم متجاورين في البداية، عندما فسّر الإلهام ما عجزت عن تفسيره الحواسّ، ثمّ انفصـلا كل إلى ميدانه ـ الحس والملاحظة للعلم، الايمـان و«النفس» للدين[١٧٠]، وأدّى ادراك امتناع التـوفيق بينهما[١٧١] إلى التشديـد على ضرورة الانفصـال خصوصـاً أن كل تـداخل بينهـما كان مؤدياً إلى اصـطراع رجالهـما على السلطان والاستئثـار به[١٧٢] ـ هـذا ولو ألـزمت مجلة العصور مسؤوليـة

---

(١٦٤) اسماعيل مظهر، «حول الالحاد والايمان،» العصور، العدد ٢٢ (حزيران/ يونيو ١٩٢٩)، ص ٦٦١.

(١٦٥) سلامة موسى، القديم والجديد، ص ١٢.

(١٦٦) الأرسوزي، المؤلفات الكاملة، ج ٥، ص ١٢٢ ـ ١٢٤، وقارن ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨، و ٢٨٩.

(١٦٧) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٦٨) أزهري حرّ الفكر، «الجامعة الأزهرية،» العصور، السنة ٢، العدد ١١ (تموز/ يوليو ١٩٢٨)، ص ١٢٣٧.

(١٦٩) حسين، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، ج ١٢، ص ١٦٩.

(١٧٠) هيكل، «الدين والعلم،» ص ١٧ ـ ١٩، وغيرها.

(١٧١) مثلاً: حسين، المصدر نفسه، ج ١٢، ص ١٥١.

(١٧٢) مثلاً: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٩٧، وهيكل، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٢.

الصراع العنيف بالدينيين وإطلاقيتهم، ورفضهم حصر وظيفتهم بالخلاص الأُخروي للإنسان دون تعليل الحوادث الكونية وتنظيم علاقات الدنيا المتغيرة أبداً[١٧٣]. فكانت الوجهة الأساسية لهذا الخطاب نزع الدين عن أي اختصاص اجتماعي كشرط لتعايش الاثنين، وترك أمور المجتمع للقانون الوضعي وللعادات، والسياسة للوطنية والمنفعة[١٧٤]. فيكون الدين شأناً اعتقادياً وعضداً للأخلاق في حثّه على مكارم الأخلاق، كما أراد عبد الرحمن الشهبندر، مثلاً[١٧٥]، أو كما أراد محمد كرد علي، الذي قال عن نفسه أنه حكّم عقله فلم يحل قضايا الآخرة، فسلّم بما جاء واستبقى من الدين عملياً التعاليم الأخلاقية والقيم المحمودة كالصدق والأمانة[١٧٦]. وربما عبّر السنهوري عن اتجاه غالبية العلمانيين بقوله إن زوال رابطة الدين في أوروبا اليوم لا يعني «ان سلطان الدين قد زال من القلوب، فإن الإنسانية لا غناء لها عن الدين مهما بلغ حظها من التقدم. ولكن عرش الدين مكانه القلوب والضمائر»[١٧٧]. فكانت نتيجة هذا العمل الفكري القائم على الفصل بين الدين والسياسة مؤازرة لمشروع العلمانية الاجتماعية والفكرية، وإعادة حصر مجال المرجعية الدينية في أمور أخلاقية، وتفادي دخول الدين ومؤسسته في السياسة والثقافة ـ وكان هذا هاجس المصريين ـ أو محاربة الطائفيّة ـ وهذا كان شاغل السوريين. فلا يمكن أن تتحقق السياسة القومية، على ما أدرك رئيف خوري، إذا استمرت «النظرة المنحطة إلى الدين، تلك النظرة التي هي ثمرة سامّة من ثمرات الجهل والعبودية الماسخة للإنسان، تلك النظرة التي لا ترى من الدين جوهره الأمر بالمعروف الناهي عن المنكر، الداعي الناس إلى التراحم والتعاون، بل ترى منه قشوره المذهبيّة المرتبطة بذكريات كريهة عفنة مثيرة لاشمئزاز الناس من بعضهم وللعداوات بينهم»[١٧٨].

إن الجمجمة في الكلام السالف واضحة جلية، فإن أكثرية المفكرين العرب المذكورين اتقوا هجوم الدينيين بتوجيه نقدهم إلى ما دعوه «قشور» الدين، أو لسوء استخدام الدين من قِبَل رجاله أو رجال السياسة، دونما الولوج مباشرة في أمور الدين نفسه. ولم يكن هذا دونما فائدة، فهو قد تضمّن تأكيد تاريخيّة الأديان وتشكّلها بأشكال حاضر دنياها والقيّمين عليها. ولكن الدينيين اعتبروا جملة من المجالات الفكرية حكراً عليهم، وكان تصديهم للعلمانيين ـ ضمناً أو صراحة ـ أو بالأحرى للمعاصرين، تصدياً بالغ الشراسة. صحيح أن مصر العشرينيات احتوت على حكومة منظمة تنظيماً حديثاً، ولكن بقيت فيها «أجسام شرقية»

---

(١٧٣) «الأديان وهل تصبح شرائع أدبية؟» **العصور**، السنة ٢، العدد ٧ (آذار/ مارس ١٩٢٨)، ص ٦٥٨ ـ ٦٥٩.

(١٧٤) حسين، المصدر نفسه، ج ١٢، ص ١٧٠ ـ ١٧١، ومظهر، «حول الالحاد والايمان،» ص ٦٦٤.

(١٧٥) الشهبندر، **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(١٧٦) كرد علي، **المذكرات**، ص ٤٩٠ ـ ٤٩١.

(١٧٧) عبد الرزاق أحمد السنهوري، «النهضات القومية العامة في أوروبا وفي الشرق،» **الرسالة**، السنة ٤، العدد ١٤٨ (٤ أيار/ مايو ١٩٣٦)، ص ٧٢٧.

(١٧٨) رئيف خوري، «القومية،» **الطليعة**، السنة ٢، العدد ٩ (١٩٣٦)، ص ٧٧٢.

كوزارة الأوقاف والمحاكم الشرعية وكلية الأزهر التي «تبثُّ بيننا ثقافة القرون الوسطى»[١٧٩]. فابتكر الدينيون جيوشاً جرارة من الملحدين هاجمة على ديار الإيمان، وتحدّث السيد رشيد رضا عن العلمانيين مشيراً إليهم بعبارة «ملاحدة المتفرنجين»، ولو أكد أن «حزبهم» غير منظم في مصر وضعيف في سوريا[١٨٠]، ثمّ أضاف بعد فترة أن كل من وسم الكمالية بالإصلاح ملحد حكماً، وأن الملاحدة على طبقات. فمنهم المجاهرون بالكفر والصدّ عن الدين. من هؤلاء صاحب مجلة ومطبعة في مصر (الاشارة إلى اسماعيل مظهر)، ومجلة صادرة في حلب (الاشارة إلى الحديث)، وشاعر عراقي ملحد (الاشارة إلى الزهاوي)، إضافة إلى من أنكر النص الدستوري على كون الإسلام دين الدولة، ومن دعا إلى قانون مدني للأحكام الشخصية مَن أركان جريدة **السياسة** (لسان حال حزب الأحرار الدستوريين ـ والإشارة إلى محمود عزمي).

وأضاف السيد رشيد اللازمة التي أضحت ضرورية فيما بعد، وهي ما قيل عن أن هذا الأخير على صلة ببعض جمعيات اليهود[١٨١]. ثم زاد السيد رشيد إلى لائحته هذه «طبقة ثانية» من الملحدين، وهم الزنادقة، إذ قال في إشارة إلى علي عبد الرازق إن هؤلاء من يُظهر الإسلام مع أنه يطعن في أصوله ويجحد «ما هو معلوم بالضرورة» من أعوان الافرنج والنصارى[١٨٢].

وبادر الأزهر إلى إصدار مجلة شهرية تحت عنوان **نور الإسلام** برئاسة تحرير محمد فريد وجدي لتواجه المجلات القائمة «باسم العلم»[١٨٣]. والملاحظ أن الحملة الدينية هذه اقتصرت على مصر أو كادت، وأن الجو في سوريا لم يتضمن هجمة اكليريكية على العلمانية باستخدام الوسائل الثقافية كما في مصر. فكانت حساسية السوريين تجاه الطائفية عاملاً على منعهم من توظيف الدين سياسياً، إضافة إلى عنصر كبير الأهمية هو خلو سوريا ممّا يقابل القلعة الأزهرية ومتعلقاتها الثقافية والتربوية والاجتماعية، ولو ان هذا لم يمنع بعض الصدامات الطائفية المحلية التي لم تتخذ أبعاداً ثقافية على الإطلاق، بل بقيت هيمنة الثقافة العلمانية شبه تامة. ونجا العلمانيون عموماً من التكفير، عدا عبد الرحمن الشهبندر[١٨٤] الذي كان له أعداء سياسيون كثر. ثم كان حجم الانتاج الثقافي العلماني ووتيرته في مصر أكبر بكثير من أي قطر عربي آخر. فكانت هناك روايات تعليميّة علمانية تهاجم رجال الدين هجوماً مقذعاً وتدافع عن طه حسين والتمثيل والاختلاط، كرواية **سعاد** لعبد الحليم العسكري (١٩٢٧). وكانت المجلات العلمانية مثل **المقتطف** (التي تولاها اسماعيل مظهر في الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٤٨) و **الهلال** قديمة التأسيس واسعة الانتشار والأثر. بل ازدادت هذه مع **المجلة الجديدة** (١٩٢٩ ـ ١٩٤٢) لسلامة موسى و **العصور** (١٩٢٧ ـ ١٩٣١) لاسماعيل مظهر، كما أسس فؤاد صروف وسلامة

---

(١٧٩) موسى، **القديم والجديد**، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(١٨٠) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١)، ص ٦٣.

(١٨١) افتتاحية المنار، السنة ٣٠، العدد ١ (٧ حزيران/ يونيو ١٩٢٩)، ص ٣ ـ ٤.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٧.

(١٨٣) حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ٣٢٤، و ٣٢٦.

(١٨٤) عبد الله حنا، **الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان، ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥** (دمشق: دار التقدم العربي، ١٩٧٣)، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

موسى المجمع المصري للثقافة العلمية عام ١٩٣٠ وانضمّ اليها اسماعيل مظهر، ولو تعثّر عمله لأسباب سياسية(١٨٥). كما تأسست في سورية مجلة الحديث في حلب عام ١٩٢٦ (سامي الكيالي ومحمد كامل عيّاد وجميل صليبا وادمون ربّاط)، ثم تأسست بعد ذلك في دمشق مجلة الطليعة عام ١٩٣٥، أول مجلة عربية ذات توجه اشتراكي ماركسي، وكان من مناصريها إحسان الجابري وجميل صليبا وقسطنطين زريق وأمين الريحاني وجبرائيل جبّور(١٨٦)، ومن محرريها رئيف خوري. أحجمت هذه المجلة عن تناول المواضيع الدينية (عدا الطائفية) الاّ في أحوال نادرة. ولم تتناول المقتطف أمور الدين بالتفصيل، بل أعلنت أنها لا ترغب في ذلك وامتنعت عن إبداء الرأي في أمور السفور والحجاب ولم تهنىء عبد الرازق بكتابه إلاّ لأنه يشحذ الهمم ويغري بالبحث(١٨٧). إلاّ أن المجلات الأخرى لم تقصّر في هذا الأمر، فكانت كلها تبث ثقافة عقلية علمية، بل علموية، وجابهت العقلية الدينية في أنها وسّعت من مجال البحث إلى مواضيع الدين، ورأت أن الخرافات التي يبثها الدينيون من موانع النهضة الفكرية الموحدة. واسترسلت العصور بصورة خاصة في التهكم من الخرافات الدينية وسلوك الدينيين ومواقفهم، وقدّمت عروضاً نقدية جداً لبعض الكتب، ونقدت الكنيسة، ونشرت كتابات حرة الفكر بجرأة كانت منها كتابات إلحادية كترجمات نشرت في المجلد الرابع لتشارلز سميث، رئيس جمعية نشر الإلحاد الامريكية. وليس معلوماً ما إذا كانت على صلة بمحاولة اسماعيل أدهم الفاشلة إنشاء جمعيات مصرية ولبنانية لنشر الإلحاد على غرار جمعية نشر الإلحاد التركية التي أسّسها أستاذ الرياضيات أحمد زكريا (وكان اسماعيل أدهم عالماً رياضياً، هو الآخر) والتي انضمت إلى الاتحاد العالمي الذي أسسه تشارلز سميث، ولكن أدهم أشار إلى العصور على أنها «حركة معتدلة في نشر حرية الفكر والتفكير والدعوة إلى الإلحاد»(١٨٨).

كفّر الدينيون في محاولتهم إعادة الاعتبار لثقافة دينية فقدت مركزيتها في النظام الرسمي للثقافة، الشاعر أحمد زكي أبو شادي وغيره(١٨٩)، وكفّر السيد رشيد رضا آراء طه حسين بدعوى تكذيبه القرآن في اعتباره اسماعيل وابراهيم شخصيتين اسطوريتين(١٩٠)، واتهمه ببث «سموم الإلحاد» و «مخدرات الإباحة والإغراء بالشهوات»(١٩١). ثم حرض السيد رشيد رضا الأزهر على ملاحقة علي عبد الرازق الذي رأى في كتابه إباحة مطلقة لمعصية الله وتجهيل للصحابة والتابعين والأئمة، بل استنتج من قرار الأزهر ما لم يكن وارداً فيه، من أن

---

(١٨٥) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٠٩ - ١١٠.

(١٨٦) اللائحة في: الطليعة، السنة ٣، العدد ١٠ (١٩٣٧).

(١٨٧) المقتطف: السنة ٥٧، العدد ٥ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٢٠)، ص ٣٤٧، والسنة ٦٧، العدد ٣ (آب/ أغسطس ١٩٢٥)، ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

(١٨٨) أدهم، لماذا أنا ملحد؟.

(١٨٩) أبو شادي، لماذا أنا مؤمن؟، ص ٤.

(١٩٠) رضا، فتاوي، رقم (٧١٩).

(١٩١) مقدمة محمد رشيد رضا إلى: عرفة، نقض مطاعن في القرآن الكريم يتضمن تفنيد ما ألقاه الدكتور طه حسين على طلبة كلية الآداب في الجامعة المصرية، ص ٤.

عبد الرازق مرتدّ، واستنتج منه أيضاً أنه فتوى بالردة مّا لم يكن متضمَّناً فيه[192]، بل جعل من نفسه أحد رواد الخطاب التسفيهي العربي الحديث، عندما كتب عن خلع السيد عبد الرازق العمامة واستبدالها بالطربوش[193]. ففاق السيد رشيد رضا الأزهر، ولأول مرة، في الرجعية الفكرية، بل أراد استدراجه إلى مواقع أكثر ايغالاً في ذلك والحكم على عبد الرازق بأكثر من اخراجه من زمرة العلماء، وكانت هذه علامة على امساك السيد رشيد رضا بمحطتي الإسلام الإصلاحي الزمانيتين في هذا القرن، الدور التنويري المنفتح المرتبط باسم الشيخ محمد عبده، ثم الدور الانطوائي والهجومي في آن، المقترن بالسلفية الوهّابية التي أصبح السيد رشيد رضا أهم دعاتها، أي بين الإسلام الداعي إلى الترقي، والإسلام النفطي الجديد. ولم يضاهِ السيد رشيد رضا في الخطاب التسفيهي إلاّ مصطفى صادق الرافعي الذي تناول كتاب طه حسين بالتحقير والتنديد والشتيمة والتخجيل، دون الحجاج العقلي[194]. أما غيرهما، فتناولوا طه حسين بالنقد مستخدمين نصوص شك طه حسين في أصالتها، إضافة إلى اتهامه بالقذف والقدح والتطاول، واستخدام مناهج تقليدية قام كتابه على رفضها[195]. ولم يحاول مقارعة طه حسين مقارعة تقارب الموضوعية والاتزان الاّ محمد فريد وجدي ـ قبل أن ينال الوظيفة الأزهرية ـ ولو كانت المجادلة غير مقنعة وقائمة على ترديد الروايات التقليدية. واكتفى وجدي من التجريح بترداد تهمة الخروج على الجماعة[196]، أي الاستقلال بالفكر عن التقليد.

مثّلت قضيتا طه حسين وعلي عبد الرازق محطتين رئيسيتين في سياق الهجمة الدينية على تعميم العقلانية العلمانية وأسس النظر التاريخي على مجالات اعتبرها الدينيون حكراً عليهم، وكان من نتائجها أن نجح الدينيون، وبمؤازرة السلطات والقوى السياسية كما سنرى، في تثبيت المطالبة، وبالتالي تكرارها، بحظر النظر العقلي في أمور النصوص الإسلامية وتقاليد التاريخ الإسلامية المتعلقة بصدر الإسلام، وبتثبيت المقالة الذاهبة إلى أن الإسلام دين ودنيا، وبالتالي تكرار هذه المقالة حتى خيّل لبعض الناس أنها في البديهيات. فاعتبر الأزهر النقد القرآني عند طه حسين بمثابة طعن في أصالة النص[197]. وعضدت الدولة بالقانون هذا الموقف. فجاء تقرير رئيس النيابة بتاريخ ١٩٢٧/٣/٣٠ متعقلاً متزناً موضوعياً، بل جاء أكثر

---

(١٩٢) المنار، السنة ٢٦، العدد ١ (٢٣ شباط/ فبراير ١٩٢٥)، ص ١٠٤، و٣٩٢. أما بيان الأزهر وحكم هيئة كبار العلماء وغير ذلك من الوثائق الأزهرية، فجاء في ص ٢١٤ ـ ٣٨٢.

(١٩٣) المنار، السنة ٢٧، العدد ٩ (٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٦)، ص ٧١٦.

(١٩٤) الرافعي، تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد، ص ١٠٦، ١٥٩ ـ ١٦١، وغيرها.

(١٩٥) مثلاً: محمد الخضر حسين، نقض كتاب «في الشعر الجاهلي» (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٥)، ص ٨٨ ـ ٨٩، ١٠٦ ـ ١٠٧، وغيرها.

(١٩٦) محمد فريد وجدي، نقد كتاب الشعر الجاهلي (القاهرة: مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، ١٩٢٦)، ص ١١.

(١٩٧) نص بيان لجنة علماء الأزهر في: الرافعي، تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد، ص ١٧٥ ـ ١٨٠.

التعليقات على في الشعر الجاهلي إحكاماً، إلّا أنه يستنتج تعدياً على الدين في الكلام على اسماعيل والنسب القرشي، ويستنكف عن ملاحقة المؤلف لأن القصد الجنائي لم يكن متوفراً لديه[١٩٨]. ويجعل بذلك ما خرج عن تقاليد الدينيين أموراً يطالها القانون الجنائي، ويزيد من الامكانية القانونية تقليداً جديدا، ومنالاً للدينيين، ومدخلاً جديداً لهم للتداخل في شؤون المجتمع والثقافة. أما قضية عبد الرازق، فأعطت الدينيين سابقة في الطعن بالأقوال الخاصة بإعادة تفسير التاريخ السياسي للإسلام والاستئثار بالقول الفصل فيها، وتحوير معاني قول الشيخ محمد عبده بأن السلطات والخلافة والقضاء مناصب مدنيّة لا يسوّغ لأصحابها «أن يدعي حق السيطرة على ايمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره»[١٩٩]. فمع أن جريدة **السياسة** نشرت بتاريخ ١٩٢٥/٧/٦ نصوص الشيخ محمد عبده المتعلقة بأمر الخلافة ومدنية السياسة في الإسلام لتبيان ارتباط عبد الرازق بهذا الموقف، إلّا أن الموقف الذي اتخذه من مدنية السلطة في الإسلام، كما رأى السيد رشيد رضا في نص سابق[٢٠٠]، تتضمن استنادها إلى الدين أو أنها سلطة دينية تعمل على الحفاظ على الشرع، وأن كل دعوة للفصل بين السلطتين الدينية والمدنية دعوة لادينية. بل رأت هيئة كبار العلماء في الأزهر أن جعل عبد الرازق الشريعة أمراً روحياً واعتباره الدولة المحمدية غير مكتملة المعالم وغير ذلك من العلامات على خروجه على المقبول من الآراء في تقدير الدينيين الذين مثّلهم الأزهر. ولم يكتفِ الدينيون بإسكات علي عبد الرازق بل أصبحت قضيته محطة رمزية أساسية وعلماً على صراع الدينيين ضد من يقول بفصل الدين عن السياسة حتى اليوم. هناك من يخمّن ويتمنى اليوم - كما فعل الشيخ محمد الغزالي ومحمد عمارة وغيرهما - انه قد غيّر رأيه بعد ذلك، وتراجع عن مواقفه، دونما أية أدلة على ذلك، بل وبعد أن توفي عبد الرازق وأضحى غير قادر على الكلام لنفسه[٢٠١].

كانت لهذه الحملة على العلمانية عموماً، وعلى طه حسين وعلى عبد الرازق بوجه الخصوص، نتائج كثيرة، كانت اثنتان منها على قدر كبير من الأهمية بالنسبة إلى موضوع كتابنا هذا، وهما ضمور الإصلاحية الإسلامية وجمودها على بعض لحظات بداياتها، والتآكل الداخلي في مواقف بعض العلمانيين الليبراليين المصريين. وارتبط الموضوعان بصعود تيار لاعقلاني وترسيخه في الفكر العربي في مصر ما زالت آثاره حيّة في شعار «العلم والإيمان» الذي رفعه أنور السادات. وانطلقت هذه اللاعقلانية في الكثير من أحوالها من تقريرات انشائية حول أهمية الروحانية في الإنسان، ونزوعه الفطري إلى الدين والشعور، وجفاف

---

(١٩٨) **محاكمة طه حسين: نص قرار الإتهام ضد طه حسين سنة ١٩٢٧ حول كتابه «في الشعر الجاهلي»**، تحقيق وتعليق خيري شلبي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ٥١ - ٥٣، ٦٦، و ٧٠.

(١٩٩) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٢٨٧، و ٢٨٩.

(٢٠٠) محمد رشيد رضا، **شبهات النصارى وحجج الإسلام** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٢/ ١٩٠٤)، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢٠١) **الحياة**، ١٩٩٠/٥/١٦، ص ١٣.

الحياة دون شيء من التصوف والعاطفة[٢٠٢]. وترافق هذا مع نظرة لاتاريخية إلى التاريخ عند أمثال أحمد أمين ومحمد حسين هيكل وعباس العقاد افترض فيها فصلاً نوعياً بين الإنسان الشرقي والإنسان الغربي، فعُزي إلى الأول الحس الروحي والجمالي والأخلاقي السامي والمزج الخلّاق بين العقل والشعور، ونسب إلى الثاني المادية الجافة، بل المنحلّة عند البعض[٢٠٣]. غنيّ عن القول إن الكلام هذا يتناول غرباً وشرقاً وهميين ثابتين؛ كل منهما تام التجانس والاكتمال والانغلاق التاريخي على صفات ثابتة جوهرية متعالية على التاريخ، وكل منهما في تناقض فصيح البيان مع الواقع المشهود. فليس العرب شرقيين بإطلاق، وليس الشرقيون بعيدين عن المادية بمعنييها، أي التكالب على المال والبهيمية الأخلاقية والعقلية، وليس الغربيون ببعيدين عن مفاهيم العدالة والحق والمسؤولية العامة، ولا عن التصوّف. ولعل وضوح التباين بين هذا الفصل الوهمي المرتجى بين الشرق والغرب، وواقعهما، يدل على أن هذا الكلام من قبيل أحلام اليقظة. ثمّ كان مفهوم انحطاط الغرب مفهوماً متداولاً في أوروبا في ذلك الوقت، بل كان «على الموضة» في العشرينيات والثلاثينيات، وفي الأوساط ـ ولم تكن كلها يمينيّة ـ التي أدّت في النهاية إلى النقد الفاشستي والنازي للانحطاط. فكان هذا النقد اللاعقلاني للحضارة نقداً شاملاً يبتغي بداية جديدة مناظرة في شمولها شمول الانحطاط المزعوم، فكان الانحطاط بهذا المعنى علامة على الانهيار التام للنظام، وعلامة على النقيض الشامل الذي يبتغي القائل بالانحطاط استبداله بشمول يناظر نظامه السابق على الانحطاط. ولذلك فعلى الرغم من أن أحمد أمين تحفّظ على إطلاق النعت بالانحطاط، بل رأى في الغرب الكثير من الأمور الإيجابية في مجالي الحياة العام والخاص[٢٠٤]، إلّا أن هذه الواقعية لم تخفف من سطوة الفصل بين الغرب/ الشرق والمادة/ الروح أو العلمانية/ الدين، إلى غير ذلك من المتناقضات غير التاريخية، التي تحجب وقائع أساسية منها أن هذا النقد يطال أولاً نواحي من بربرية الرأسمالية، وأن الرأسمالية، رغم بربرية بعض قطاعاتها، أسّست نظماً ديمقراطية ناجحة قائمة على قدر كبير من استبطان الانضباط الأخلاقي والحس بالمسؤولية العامة، فضلاً عن نظم قانونية فاعلة في ردع الهمجيّة. ولم تكن هذه الأمور غائبة عن أحمد أمين أو محمد حسين هيكل أو غيرهما. فكان طه حسين قد تهكّم على سخف وكذب التفريق الكاريكاتوري بين

---

(٢٠٢) مثلاً: أمين، **فيض الخاطر**، ج ٤، ص ١٥٦ ـ ١٥٧، ج ٦، ص ٤٥ ـ ٤٦، ج ٩، ص ١٧٢ ـ ١٨٢، وغيرها.

(٢٠٣) مثلاً: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٦ ـ ٢٧؛ محمد حسين هيكل: **حياة محمد**، ط ٥ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٢)، ص ٥١٦ ـ ٥١٩، و«الشرق والغرب،» (١٩٣٣)، في: محمد حسين هيكل، **الشرق الجديد** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د. ت.])، ص ١٣٣ ـ ١٣٧، والعقاد، **ابليس**، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٦. والتعليق على العقاد في: ابراهيم بدران وسلوى الخماش. **دراسات في العقلية العربية: الخرافة**، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩)، ص ١٠٣ ـ ١٠٥. في النعي على الغرب نعياً أخلاقياً، انظر مثلاً: رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص ٦، والفاسي، **النقد الذاتي**، ص ٧٩ ـ ٨٢.

(٢٠٤) أمين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤ ـ ٥٥، حسين أحمد أمين، **في بيت أحمد أمين** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٥)، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

الشرق الروحي والغرب المادي[٢٠٥]، ولم يكن وحيداً في هذا، ولم يحجم غيره ـ مثل محمد كرد علي ـ عن التذكير، كما فعل آخرون قبلهم استشهدنا بهم في الفصل الماضي، بأننا أخذنا عن الغرب معاني الوطن والوطنية وأصول الصحافة والعلوم والترتيب السوي للأوضاع الاجتماعية والسياسية كالمجالس النيابية والحكومات الدستورية[٢٠٦]. وقيّم البعض مساهمة المستشرقين في تعريفنا بتراثنا تقييماً إيجابياً[٢٠٧]، بل كانت قضية الاستشراق من العناوين التي طُرحت خلالها تطلعات الهيمنة الثقافية للإسلاميين وأدّت إلى مجادلات كثيرة[٢٠٨]. على الرغم من وضوح الأمور، أمعن البعض في التناول اللاعقلاني اللاتاريخي للأمور. فوجد محمد حسين هيكل أن المسيحية على الرغم من قيامها الأكيد، في أوروبا، غير ملائمة لها، لأنها تدعو إلى الزهد والعفو[٢٠٩]. وانحدرت الكتابات الثقافية ـ الحضارية إلى مستوى إنشائي متدنٍ، بلغت في نهايتها في نظرية سداد الديون الحضارية التي ختم بها عباس محمود العقاد كتابه المتزن والمتعقل على العموم: «سيبلغ هذا العصر مداه بعد حين، وستدور الأفلاك دورتها التي يتشابه فيها المدار بالقرار، فغير بعيد أن تسمع الصيحة مرة أخرى في جانب من جوانب الكرة الأرضيّة وغير بعيد أن يمليها الشرق هذه المرة على نحو جديد. فقد يتسع لها عالم الروح، إن لم يتسع لها عالم الفكر والعلم أو عالم الحكم والسلطان»[٢١٠].

لم تقتصر اللاعقلانية على هذه الدعوة إلى الدروشة أو على الأقل إلى تثمينها علماً على أصالتنا ـ وهو تدروش لم يقتصر على المسلمين بل شارك فيه أيضاً ميخائيل نعيمة وغيره عملاً بأزياء العصر[٢١١] ـ وشدًّا لأزرنا. فقد استتبعت أموراً أبعد أثراً على الفكر، على رأسها الاعتماد على قطاعات اللاعقل والثبات كالتي عند غوستاف لوبون الذي كثيراً ما احتفل العرب به، بل ترجم طه حسين كتاباً له في التربية نقده ساطع الحصري نقداً شديداً يماثل نقده غموض وغيبيّة وصونية الفكر القومي عند عفلق ونقده اعتماد اسماعيل مظهر نظرية العرق في تفسير الأدب[٢١٢]. خرجت اللاعقلانية عن انضباط وإرهاف القرن التاسع عشر،

---

(٢٠٥) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، [١٩٣٨])، ص ٧٥ ـ ٨٠، وقارن: قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ج ٢، ص ٢٠٩ ـ ٢٢١.

(٢٠٦) كرد علي، **المذكرات**، ص ١٠٨٠ ـ ١٠٨١.

(٢٠٧) مثلاً: أمين، **حياتي**، ص ١٤٩ ـ ١٥٠، وكرد علي، المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ٢٠٠.

(٢٠٨) مثلاً ما رواه محمد كرد علي حول سجال في القاهرة عام ١٩٢٧ في: كرد علي، المصدر نفسه، ص ١٢٤١ ـ ١٢٤٢.

(٢٠٩) هيكل، **حياة محمد**، ص ١٢.

(٢١٠) عباس محمود العقاد، **أثر العرب في الحضارة الأوروبية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣)، ص ١٣٤.

(٢١١) محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ٤٨ ـ ٥٢.

(٢١٢) الحصري، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٧، ١٥٤٣ ـ ١٥٤٨، و٢٤٠٣ ـ ٢٤٠٥.

ذلك الانضباط الذي مثّله ساطع الحصري على صورة تامة. وتمثّل الخروج عليه باللجوء إلى نقد العلم، ليس في سبيل الدراسة الموضوعيّة لتاريخه وتاريخيته، بل للقدح فيه لصالح التقييم الابستمولوجي للدين، على الطريقة التي وجدناها عند حسين الجسر وفرنسيس مرّاش والأطباء الكاثوليكيين الفرنسيين في منتصف القرن التاسع عشر. ليست نتائج العلم يقينيّة بل هي ظنيّة حسب هذا التصوّر(٢١٣)، وليس العلم بقادر على تفسير ظواهر الطبيعة كالجاذبية، مما يجعل هذه الظواهر وسننها من قبيل المعجزات، ويستتبع هذا كون خوارق العادات أموراً ممكنة، فهي لن تكون بأعجب ما هو كائن من قوانين الطبيعة ولا تناقض العقل لأنها فوق قدراته(٢١٤). بل إن العلم يؤدي بنا، حسب رأي العقاد، إلى إثبات الحقيقة شبه المادية للأمور المجردة، والمثال على ذلك هو المادة المضادة في فيزياء الجزيئات(٢١٥)، فيصار بذلك إلى استيحاء العلم والنظرة الوضعية للحقيقة وبيانها، للبرهان على ضده، واستصلاح المادية العلمية للبرهان على الروحانية، كما فعل محمد فريد وجدي عندما استفاض في مناقشة الروحانية وتحضير الأرواح و «التنويم المغناطيسي» للبرهان عن طريق الحسّ على وجود العالم الروحاني الذي أدركه المتصوفون من المسلمين منذ قرون في ظهور الأرواح لهم(٢١٦)، بل هو يرجع الجنون إلى استيلاء الأرواح على الأجساد(٢١٧). ونحن نرى عقلاً ثابتاً على اتزانه كعقل أحمد أمين يتجه في نهاية أمره إلى اعتبار «القوانين الطبيعيّة هي بعض ما يدعى «الملائكة» وهي المبادىء التنفيذية لهذا العالم والسلطة التنفيذية التي بواسطتها تحقق المشيئة السببيّة»، إذ إن الطبيعة حادثة مؤقتة خاضعة لإرادة الله(٢١٨). وكان مصطفى صبري أبلغ الداعين إلى اللاعقلانية باسم الأشعرية وباستخدام الفلسفات الأوروبية من هيوم ومالبرانش وغيرهما، وأغزرهم علماً وحجة، وأكثرهم إصراراً على الدفاع عن المعجزات وإمكانها، وعدم يقين العلم، بل وجد صبري عند وجدي وهيكل ورضا وغيرهم محاولات لتفريغ الدين كلية من الخوارق التي يستند إليها(٢١٩). فكان بذلك معبّراً عن منتهى اللاعقلانية التي ربّاها هؤلاء وغيرهم. ولم يكن العقاد بعيداً عن هذا المنتهى عندما قرر بحسم أن القرآن لا قصور فيه، إذ هو محيط بكل شيء، على عكس نظريات العلماء التي يصحّ منها ما يصحّ ولا تستغني عن التعديل. ولذلك

---

(٢١٣) هيكل، «الدين والعلم،» ص ١٢.

(٢١٤) عباس محمود العقاد، **التفكير فريضة إسلامية** (القاهرة: دار القلم، [د.ت.])، ص ١١٨ - ١٢٧.

(٢١٥) العقاد، **الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**، ص ٩ - ١١.

(٢١٦) محمد فريد وجدي، **الإسلام في عصر العلم**، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية؛ مطبعة المعاصر، ١٩٣٢)، ج ١، ص ٣٤٠ - ٣٦٥، و ٣٨٢ - ٤٣٨.

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

(٢١٨) أحمد أمين، **يوم الاسلام** (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨)، ص ١٨.

(٢١٩) مصطفى صبري، **القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون** (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٦١)، ص ٣٠ - ٤٤.

حذر من الإفراط في التأويل العلمي للقرآن، لأن ما تستنبطه العقول لن يحيط بألفاظه ولا بمعانيه[٢٢٠]. ولئن شدد صبري كالمؤلفين المدنيين قبله على غائيّة الطبيعة وربطها بما هو خارج عنها، إلاّ أن هذا ليس ببعيد في مآله ـ دون محتواه ـ عما كان لدى أحمد أمين من قول بالغائية الطبيعيّة التي لا يخبرنا بالضبط ما هي[٢٢١]، ممّا يدل على أن لحمة الخطاب كانت توكيدها وبالتالي عدم استقلال الطبيعة بنفسها.

وإذا كان العقاد أقام الإيمان بالخوافي على أساس من أحدث علوم عصره، فإن محاولة محمد حسين هيكل انقاذ تراث السيرة النبوية من العقل النقدي التاريخي الفاحص ذي المرجعية العلمانية استند في أحد أجزائه إلى ما كان قد انقرض في عصره من نظريات العلم. فمع أن مايكلسون Michaelson، ومورلي Morley كانا قد برهنا على أن «الأثير» شأن وهمي ولا ضرورة علمية لافتراضه في نظرية الضوء، فأتاحا المجال أمام آينشتاين لصياغة نظرية النسبيّة الخاصة، وذلك في اختبارات ملأت شهرتها الدنيا قبل صدور حياة محمد لمحمد حسين هيكل بأربعة عقود، فإن هيكل أصر على اعتبارَ انتقال الصور والأصوات «على موجات الأثير» نموذجاً علمياً للاسراء والمعراج بالروح، خصوصاً روح قوية كروح محمد. فجاء الإخبار عن الإسراء والمعراج أمراً ليس مقطوعاً بصحة نصه فحسب، بل مترجماً إلى الفاعلية العلميّة، وإن لم يفضّل هيكل القول بإسراء الجسم أو الروح فقط أو الاثنين، و«لا جناح على ما يقول بواحد دون غيره من هذه الآراء»، إذ إن الأهم هو الصفة الصوفية لمحمد في إسرائه ومعراجه، «إذ اجتمع الكون كله في روحه، فوعاه عن أزله إلى أبده»[٢٢٢]. ولا شك أن في هذا الموقف غير المعقول وعديم المعنى تراجعاً عن تراث الإصلاحية الإسلامية التي أراد هيكل تثبيتها. إذ كان السيد رشيد رضا قد أفتى عام ١٩١٦ أن رؤية النبي للقدس لا تعني انتقاله إليها بل انها مثلّت كما مثّلت الجنة في عرض الحائط[٢٢٣]. فبدلاً من اعتبار مواقف محمد عبده مواقف انتقالية من اعتبار إيماني تقليدي لاعقلاني للنصوص والتواريخ الإسلامية إلى اعتبارها اعتباراً عقلياً، أضحت عند هيكل نهاية أو سقفاً ينبغي البقاء ما دونه. فأجهضت البدايات الإصلاحية، وأصبح هاجس النقد النصيّ تثبيت التراث التقليدي الذي بدا عاقلاً لهيكل، من أجل رفض التيار الأكثر إمعاناً في الخرافة، ودون أن يستتبع هذا اعتبار خرافيّة الخرافة الواردة في النص. وكان هذا السبيل الذي ارتآه هيكل لجذب الشباب مجدداً نحو التفكير في الدين: الاحتكام إلى العلم وإصدار كتاب عن السيرة النبوية «على الطريقة الغربية الحديثة، خالصة لوجه الحق، ولوجه الحق وحده»[٢٢٤]. أراد هيكل أن يتفادى هجوم التقليديين

---

(٢٢٠) العقاد، **التفكير فريضة إسلامية**، ص ٨٩ ـ ١٠٠.

(٢٢١) أمين، **فيض الخاطر**، ج ٣، ص ٦٣ ـ ٦٥.

(٢٢٢) هيكل، **حياة محمد**، ص ١٩٣ ـ ١٩٥. قارن: وجدي، **الاسلام في عصر العلم**، ج ١، ص ٣٧٣ ـ ٣٨٢.

(٢٢٣) رضا، **فتاوي**، رقم (٥١٨).

(٢٢٤) هيكل، المصدر نفسه، ص ١٨.

الـذي أضعف من موقف الشيـخ محمد عبـده[٢٢٥]، ولا شك أنـه أراد أيضـاً انقـاذ التقليـد ـ وبالتالي التقليديين ـ من عقـلانية طـه حسين والحسّ التـاريخي لعبد الـرازق، دون أن يفصح عن ذلك. فكان برنامج التراجع عن العقلانية والتاريخيّـة الذي مثّله كتـاب حياة محمـد قائـماً على اعادة الاعتبار للخرافة كما رأينـا وتثبيتها عنصـراً أساسيـاً في تصوّر صـدر الإسلام، عـلى الـرغم من ردّ هيكـل الكثـير من الخـوارق المعـزوّة إلى النبي مما عـرّضـه لهجـوم طـرقي وأزهري[٢٢٦]. وكان مصـطفى صبري من الـذين أخذوا عليـه قولـه في المعراج وقبـوله تـأويل الشيخ محمد عبده للطيور الأبابيل بإصابة جيش أبرهه بوباء الجدري، ومن الذين فضلوا عليه عباس محمود العقاد على اعتبـار أن الأخير لا يصـدم البداهـة ولا يلغي آيات المعجـزات التي اعتبرها مصطفى صبري محور النبوة[٢٢٧]. فكان منطلق هيكل القطع دون تمحيص بـأن القرآن أهم مرجع لكتابة السيرة، والقطع بالأخبار التقليدية عن تاريخ القرآن وجمعه وأسباب نزوله، والقطع بصحة الأحاديث على أساس اتفاقها مع القرآن، دون غيرهـا، والقطع بـأن المسلمين كـانوا متفقـين اتفاقـاً تامـاً حتى مقتل عثـمان، وأن الروايـات التقليديـة حولهم في هـذه الفترة صحيحة ويمكن اعتبارها محكاً لتمحيص صحة ما بعـدها، والقـطع بأن محمـداً أكمل الـدين للمسلمين ووضع خـطة لانتشاره[٢٢٨]. فـأنهى هيكل بجـرّات قلم قليلة في كتابـه الواسـع أثر التفكير التاريخي في صدر الإسلام، وأعاد الاعتبار إلى مـرجعية التقليـد: تقليد الفهم المأثور للنص القرآني ولتاريخه، وتقليد التصور المأثور حول ولادة الدين الإسلامي كاملاً ومتكاملاً لا نقص فيه، مما عضد المواقف الـسلفية وجلب تأييد السيد رشيا رضا والشيخ مصطفى المـراغي وغيرهم من الدينيين الناشطين في محاربة تعميم المرجعية العلمانية والنـظر العقلي والتـاريخي في مجـال التراث. فقـدّم هيكل بـاسم العلم تصوراً غـير مـوضـوعي لأسس الإسـلام، وتنـاول الأحاديث بعقلية السلفي المنطلق من مفهوم العصمة، وأخضع حديث الغرانيق، عـلى سبيل المثال، لنقد تقليـدي على شـاكلة المحدثـين، ثم أردف هذا النقـد بقولـه إن أهم حجة ضـد صحة هذا الحديث هي عدم توافقها مـع مفهوم العصمـة في التبليغ المنسـوبة إلى محمـد[٢٢٩]، دون ذكر الإمكان التاريخي على الإطلاق.

أصبح من العسير بعد حياة محمد الخوض في أمور التاريـخ الإسلامي بعقليـة منفتحة، فقد وجّه الدينيون في هذا الكتاب محطة اتفاقهم مع العلم وجهة لم تكن علميـة، وعدّوا كـل ما تجاوز الخـطوط الحمر الضمنيـة التي وضعها محمـد حسين هيكـل بالنسبـة إلى معالجـة نص القرآن والتاريخ السياسي لصدر الإسلام تجاوزاً لمحظورات الإسلام نفسه. ولذا فقد جـوبهت

---

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢٢٧) صبري، **القول الفصل بين الذين يؤمنون بـالغيب والذين لا يؤمنـون**، ص ١٢ ـ ١٤، ١٠٠ ـ ١٠٢، و ١٨٩.

(٢٢٨) هيكل، المصدر نفسه، ص ١، ١٨ ـ ٣٨، ٤٧ ـ ٥٢، و ٦١ ـ ٦٣.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٧.

كل المحاولات الأخرى من داخل المؤسسة الإسلامية لمعالجة صدر الإسلام ونصوصه معالجة علمانية في الأساس بعقلية تاريخية منفتحة سائرة في ركاب إصلاحية محمد عبده، على محدوديتها، مجابهة بالغة الحسم من البداية. فنقل الشيخ عبد المتعال الصعيدي، مؤلف **السياسة الإسلامية في عهد النبوة**[230] من الكليات الأزهرية إلى القسم العام لأنه رأى الأمر في الحدود الإسلامية للندب لا للوجوب وأنها تاريخية، لا تقتضي التكرار[231]. وتم التصدي لخالد محمد خالد، مؤلف من هنا نبدأ. فتناوبت الشرطة مع الأزهر والمحاكم على منع تداول الكتاب، وقررت لجنة الفتوى في الأزهر أن الكتاب وُضع بروح تعادي الدين «تعمل جهدها على هدم كيانه وتسلبه أخص وظائفه وهي الهيمنة على شؤون الحياة وتدبيرها»، في جميع النواحي الاجتماعية والمالية والجنائية والفردية الدولية[232]، فوسّع الأزهر من مجال اختصاصه في الرد على مؤلف رأى القرآن حمّالاً لأوجه، والدين هادياً مرشداً للنفوس ولتبليغ كلمة الله، ووجد أن وظيفة رجال الدين يجب ألا تتعدى التبشير والإنذار، ونبّه ضد كل حكومة دينية لمضادتها للعقول وتفردها بالسلطة والرأي واستبداديتها وغير ذلك من غرائزها، كما انتقد رجال الدين، ناعتاً إياهم بالكهنوت[233]، مما زاد في إثارة حفيظة المؤسسة الأزهرية وغضبها بعد أن كانت قد ثارت لطرح آراء غير بعيدة عن تراث علي عبد الرازق. أما محمد أحمد خلف الله، فقد تعرّض لغضب المؤسسة الأزهرية وملاحقتها لأنه سار على منوال التفسير الإصلاحي للقرآن ودرس دراسة متأنية الأساليب القصصية في القرآن، على اعتبار أنه لم يكن كتاب تاريخ بل كتاب أدب ودين استخدم أساليب بلاغية وخطابية منها التمثيل، ومن هذا التمثيل كانت القصص عن الأنبياء والثعابين والجان وغيرها. وكان الهدف من هذا التمثيل العظة والزجر والاعتبار. فلم تكن قصص الأنبياء تاريخاً نبوياً، بل قصصاً وأساطير وضعت لأغراض اجتماعية وأخلاقية. مما يفسر اختلاف الأخبار في النص القرآني وتضاربها، وإسناد عين الأحداث لأشخاص مختلفين في مواضع مختلفة من النص، واختلاف رواية الخبر الواحد[234]. على الرغم من كون كتاب خلف الله مليئاً بالاستشهادات من تفسير **المنار**، وعن حذره واعتذاريته ووضوح نيته في المحافظة على عصمة الكتاب الكريم وأصالته، إلّا أن هذا لم يحمِهِ من العقلية التي ثبت عليها الأزهر بعد نجاحه في تهميش الانفتاح العقلاني للشيخ

---

(٢٣٠) عبد المتعال الصعيدي، **السياسة الاسلامية في عهد النبوة** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.]).

(٢٣١) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **من هنا نعلم**، ط ٤ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٤)، ص ١٣.

(٢٣٢) خالد محمد خالد، **من هنا... نبدأ**، ط ٨ (القاهرة: مطبعة أحمد علي مخيمر، ١٩٥٤)، ص ١١ ـ ١٥، و ٢٠٣.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٨، ١٥٠ ـ ١٥٥، ١٥٩ ـ ١٦٥، و ١٦٧ ـ ١٧٠، والغزالي، المصدر نفسه، ص ١٠١، و ١٥٠.

(٢٣٤) محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٥)، ص ٤ ـ ٧، ٢٨ ـ ٣٨، ١١٩ ـ ١٢٧، ١٧٠ ـ ١٧٨، ١٨١ ـ ١٨٤، ٢٢٧ ـ ٢٣٣، وغيرها.

محمد عبده الذي حورب بشخصه على امتداد عقود أزهرية، ونجح في تثبيت مواقع سياسية لنفسه في إطار الدولة، كما سنرى. دفع هذا الإصلاحية الإسلامية إلى الانكماش على الحدود التي وضعها محمد حسين هيكل، والعلمانية إلى الاستنجاد باتخاذ مواقف إصلاحية إسلامية مستندة إلى تراث محمد عبده، على أساس ترداد العموميات ودونما تحديد أو تعيين كبيرين، وكان ذا أثر عظيم على الانتكاسة الفكرية لليبرالية المصرية. فازداد ترداد العناوين العامة للإصلاحية: كصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، وأسبقيّة تراث الإسلام في مجالات النقد السياسي واستباقه الحداثة، وقيامه على العقل. وتقررت هذه العموميات لوازم في الخطاب، دونما الدخول في التخصيص على الأكثر، عند الكلام على الإسلام وعلاقته بالعصر، مع الإحجام عن الدخول في مجالات قد تضع هذه العموميات موضع المساءلة، كالخوض في الرواية التقليدية لصدر الإسلام وفي تاريخ النصوص المقدسة الإسلامية. فترددت في كتابات أحمد أمين، مثلاً، وهو العلماني الضمني كأكثرية المفكرين العرب في العصر الحديث، هذه العناوين العامة، كمقارنة المعتزلة بديكارت وبيكون، وجاءت عنده الترجمة الإصلاحية، كتسمية العلمانية القانونية اجتهاداً مطلقاً، وإقامة المقابلات بين «سنن الله في الأمم» المقصودة باستشهادات قرآنية وبين بعض خصائص الاجتماع والسياسة، والاصرار على عقلانية الإسلام بمعنى عام مرسل[٢٣٥]. وقرّر طه حسين أن الإسلام لا يضع أمام العقل الإنساني ما يأباه من الأسرار وأنه معصوم من الخصومة العنيفة بين العقل والدين لغياب الاكليروس عنه[٢٣٦]. ومن هذا الباب إبراء الإسلام من آثام المسلمين ونواقصهم، وإقامة الفصل بين الإسلام والمسلمين، وتقرير الأول على نحو إصلاحي ـ عقلاني، تقدمي، ديمقراطي ـ عند أبو شادي وغيره[٢٣٧]. كان لهذه المساومات ثمن فكري باهظ. فهي شجعت أولاً على نوع من خفة اليد الفكرية التي وسمت قطاعات كبيرة من الفكر العربي إسلامية وعلمانية حتى اليوم، كالقول بأن الشريعة تحقق المساواة «بصفة مطلقة، فلا قيود ولا استثناءات»، ثم المضي للقول بأن الشريعة ميزت الرجل على المرأة فجعلته فوقها درجة، في سياق نص واحد، أو القول بأن حقوق الإنسان في الإسلام مماثلة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان لأنها تؤكد حق الحرية (دونما ذكر للرق) أو وحدانية العقيدة والكلام على الردة وحق المساواة (دونما ذكر للرق أو للفرق بين الرجال والنساء) والمسلمين والذميين وحق الحياة (دونما ذكر للحدود)[٢٣٨]. فكان أن أصبحت

---

(٢٣٥) أمين، **فيض الخاطر**، ج ٣، ص ١٧٢ ـ ١٧٥، و ١٧٧، ج ٩، ص ٣٢ ـ ٤٠، و ١٩٩ ـ ٢٠٠، ج ١٠، ص ١١٦ ـ ١١٧، و ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢٣٦) حسين: **مستقبل الثقافة في مصر**، ص ٦٥، و **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، ج ١٢، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢٣٧) أبو شادي، **لماذا أنا مؤمن؟** ص ٢ ـ ٣، وأمين، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧، ج ٩، ص ١.

(٢٣٨) عودة، **التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ج ١، ص ٢٦، و ٢٨، وعزمي إسلام، «من حقوق الانسان في الإسلام،» **الفكر المعاصر**، العدد ٤٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٨)، ص ٨٤ ـ ٩٣.

مقدمات الفكر غير مسؤولة عن نتائجه في المساومة بين المرجعيات الرمزية والفكرية، وغابت المعايير الملزمة، وبالتالي انتفت إمكانية تراكم الفكر، وغلب هاجس المسايرة وجبر الخواطر. فانعدم الانضباط، وتبعثرت اللحظة الكمالية في الفكر، أي برهته العلمانية النقدية التاريخيّة العقلانية، في سياقات مسايرة اللحظة واتقاء الضغوط وتوسّل الوسطيّة الغافلة. فجاءت الضغوط الدينية لتفلج الفكر الحر في مصر، وانتقل هذا الفالج بالعدوى إلى سائر الوطن العربي مع التمدد الثقافي لمصر منذ منتصف الخمسينيات.

فلم يكن محمد حسين هيكل وحده هو الذي تعرّض لانقلاب فكري وذوقي حدا به أن يتجه إلى إيمانية غيبيّة وإلى استبدال التقويم الميلادي بالهجري وغير ذلك[٢٣٩]، ولا كان سلامة موسى الوحيد الذي تدجّن باكراً، حسب عبارته، بفعل الظروف المصرية، وأضحى في نهاية عمره يقول بانطواء الإحساس القومي على إحساس ديني[٢٤٠]. فقد كان للإرهاب أثر مذكور، ويفصح طه حسين وأحمد أمين عن ذلك، في قول الأول إنه بعد أن أوذي هو وجماعة من النقاد وبعثوا في الحياة الفكرية نشاطاً غير اعتيادي، «أصبح النقد مصانعة ومتابعة، وأصبح الأدب تملقاً وتقليداً»، خصوصاً وأن مؤيديه لم يعطفوا عليه إلّا عطفاً أفلاطونياً. «فلانوا ودانوا، وجاروا وداروا، وآثروا العافية ومضوا مع الجمهور إلى حيث أراد الجمهور»، وكان من أولئك أحمد أمين الذي قال طه حسين انه راقبهم «من شاطىء السلامة»، وهم يصارعون الموج[٢٤١]. فاضطر طه حسين إلى الكتابة إلى مدير الجامعة المصرية بصدد كتابه في **الشعر الجاهلي** قائلاً: «كثر اللغط حول الكتاب الذي أصدرته منذ حين باسم «في الشعر الجاهلي»، وقيل اني تعمدت فيه إهانة الدين والخروج عليه، وأني أعلّم الالحاد في الجامعة: وأنا أؤكد لعزتكم أني لم أرد إهانة الدين ولم أخرج عليه؛ وما كان لي أن أفعل ذلك وأنا مسلم مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأنا الذي جاهد ما استطاع في تقوية التعليم الديني في وزارة المعارف حين كلفت العمل في لجنة هذا التعليم، ويشهد بذلك معالي وزير المعارف وأعوانه الذين شاركوني في هذا العمل، وأؤكد لعزتكم أن دروسي في الجامعة خلت خلوًّا تاماً من التعرض للديانات، لأني أعرف أن الجامعة لم تنشأ لمثل هذا الغرض. وأنا أرجو أن تتفضلوا فتبلغوا هذا البيان من تشاؤون وتنشروه حيث تشاؤون»[٢٤٢]. فاشتمل الأمر على مذلّة شخصية إضافة إلى الضرر بحرية الفكر، وعدّل طه حسين في كتابه وأعاد نشره ناقصاً تحت عنوان **في الأدب الجاهلي** وهو النص المتداول اليوم دون الأصل. ثم ساهم طه حسين مع محمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم وأحمد أمين وعباس محمود العقاد وآخرين في إعادة كتابة السيرة وتاريخ صدر الإسلام على نحو قرّظه الأزهر[٢٤٣]، بل أضحى طه حسين «الأزهري الذي يفاخر به

---

(٢٣٩) حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ١٧٢، هامش رقم (١).

(٢٤٠) موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ١٥٧، و ٢١٣.

(٢٤١) طه حسين، «إلى صديقي أحمد أمين،» **الرسالة** (٨ حزيران/ يونيو ١٩٣٦)، ص ٩٢٢، وأحمد أمين، «والنقد أيضاً،» **الرسالة**، السنة ٤، العدد ١٥٢ (حزيران/ يونيو ١٩٣٦)، ص ٨٨٢ ـ ٨٨٣.

(٢٤٢) النص في: الرافعي، **تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد**، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢٤٣) مقدمة الشيخ محمد محمد الفحّام إلى: سامح كريِّم، **إسلاميات: طه حسين، العقاد، حسين هيكل، أحمد أمين، توفيق الحكيم**، ط ٢ (بيروت: دار القلم، ١٩٧٧)، ص ٦ ـ ٨.

الأزهر»[٢٤٤]، وكان طه حسين قد امتدح الأزهر لتلقيه الثقافة الأوروبية وبثّها و «لم يدع ميداناً من ميادين الإصلاح إلاّ برز فيه وأحرز الفوز كل الفوز»، فكان «مشرق النهار في العصر الحديث»[٢٤٥]. ولم ينجُ اسماعيل مظهر من هذا المسار. فساهى في الأربعينيات والخمسينيات بين روح العروبة وروح الإسلام، وانتقد فصل الدين عن الدولة، ودعا إلى الجامعة الإسلامية على أساس كونها جامعة عربية روحها الإسلام[٢٤٦]، ثم استفاض في أواخر حياته في الكلام على كون الإسلام دين الفطرة والحرية والتطور والعدالة والديمقراطية بروحية إصلاحية ترجع لمحمد عبده[٢٤٧].

ولا شك في إنطواء هذا الأمر على أكثر من اتيكيت الشيخوخة وشجونها، وأكثر من «سليقة الاعتقاد» التي تكلم عليها عباس محمود العقاد بالإشارة إلى ما ورثه عن بيئة[٢٤٨]. ولسنا بصدد «رجعة» إلى سوية ثقافية ما، إلى طبيعة مجتمعية سابقة على المجتمع في واقعه وعلى مثقفيه، سمتها الإسلام، كما يحلو لكثير من المعلقين أن يؤكدوا في إطار خطاب سنتناوله بالتفصيل في الفصل الأخير. فلم تكن هناك ثمة توبة، ولا عودة عن مواقع فكرية علمانية، خصوصاً في حالة طه حسين، بل تجاور مواقع فكرية وقيميّة ومرجعية غير متّسقة تبلغ اضطرابها الأقصى عند عباس محمود العقاد. ولم تكن هذه المواقع المتجاورة مواقع فردية، بل أتت في سياق عملية ثقافية وفكرية عامة ذات مرتكزات في وقتها، وقد سبق أن ذكرنا صعود الفكر اللاعقلاني عنصراً أساسياً منها. فجاءت كتابات طه حسين الإسلامية، كما يقول، قائمة على عدم اعتبار العقل كل شيء، ومحتوية على ما لا يطمئن إليه بعض التحديثيين من الأحاديث المروية عن النبي مما التزم به المتقدمون من المحدثين وعلماء الدين، ما كان في شأنه الاستجابة للسذاجة التي في قلوب الناس واثارة عواطف الخير والصرف عن بواعث الشرّ لديهم[٢٤٩]. وقدمت هذه الكتابات تحقيقاً لاتاريخياً، إصلاحياً سلفياً للإسلام، قائماً على معيار الوحدة والفرقة في التاريخ بدلاً من أية معايير أخرى، وبالتالي آخذة من عثمان محطة قطع[٢٥٠]، دون أن تكون ثمة مبررات تاريخية فعلية لذلك، بل لا أسباب لها إلاّ الأسباب الدرامية المناقبيّة.

---

(٢٤٤) محمد كامل الفقي، **الأزهر وأثره في النهضة الأدبية الحديثة**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٥)، ص ١٤٥.

(٢٤٥) مقدمة طه حسين لـ: الفقي، المصدر نفسه، ص ٤ - ٦.

(٢٤٦) اسماعيل مظهر، «بلاد العرب للعرب،» **المقتطف**، السنة ١٠٦، العدد ٤ (١٩٤٥)، ص ٣٠٩ - ٣١٢.

(٢٤٧) اسماعيل مظهر، **الإسلام لا الشيوعية** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦١)، ص ١٢ - ١٣، ١٩ - ٢١، ٢٨ - ٣٧، و ٧٠ - ٧٩.

(٢٤٨) عباس محمود العقاد، **أنا**، تقديم طاهر الطناحي (القاهرة: دار الهلال، [د.ت.])، ص ١٥٢.

(٢٤٩) طه حسين، **على هامش السيرة** (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ج ١، ص (هـ، ي - ك).

(٢٥٠) علي أومليل، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ١٤١ - ١٤٨.

وجاءت كتابات العقاد أيضاً موافقة لمزاج الرجعية الدينية، فقد نوّه بها مصطفى صبري على الرغم من اعتراضه على القول بالعبقرية بدل النبوة[٢٥١] ـ ولا شك أن الكلام على العبقرية كان بدوره جزءًا مكملًا من لاعقلانية الثلاثينيات التي تمثّل الكتّاب العرب عبادتها الشخصيّة عبر ترجمة محمد السباعي لكتاب **الابطال** لطوماس كارلايل Thomas Carlyle عام ١٩٣٠ ثم ترجمته محاضرة للمؤلّف نفسه عن محمد تحت عنوان **محمد رسول الهدى والرحمة** عام ١٩٣٤. فكان هذا النشاط الذي نجمت عنه إعادة الاعتبار في إطار الثقافة الرسمية، ولأول مرة منذ عهد التنظيمات، للرموز المستقاة من الإسلام المبكر ابتداءً من النبي، باعتبارها نماذج وقدوات للسلوك في القرن العشرين، على النحو الذي جاء في الإصلاحية الإسلامية. وكان هذا النشاط متضافراً، فجاء بتشجيع أكيد من الدولة[٢٥٢]، واتخذ شكل المواقف الوسطية التي وصفناها آنفاً. كما تمثّل في دورية هامّة هي **الرسالة** (١٩٣٣ ـ ١٩٥٣) لأحمد حسن الزيات، وفي تحولات **السياسة الاسبوعية** لمحمد حسين هيكل بعد ١٩٣٣[٢٥٣]. واستصلحت هذه الحركة، كما رأينا، ميكانزم الارتداد على حدود الإصلاحية الإسلامية، وعلى الاستصلاح التام لما كان لدى طه حسين وعبد الرازق وغيرهما من الرقابة الذاتية أساساً ـ فقد أخذ على هذين الاثنين أحد النقاد الراديكاليين في العشرينيات، اللف والدوران وعدم الإفصاح عما يريدون أو ما هم قادرون على الوصول إليه: القول بتأليف محمد القرآن بالنسبة إلى طه حسين، والقول بأن الديمقراطية أصح من الإسلام أساساً للحكم بالنسبة إلى عبد الرازق[٢٥٤].

اقترن هذا في أذهان الليبراليين المصريين بالتشديد على اللاعقل، كوجدان الجماهير، كما رأينا، وبمعارضة المادية، والانتصار لروحانية الشرق والإسلام المزعومة. وكانت معارضة المادية هذه موجهة بشكل أساسي ضد الشيوعية عند بعض هؤلاء مثل العقاد واسماعيل مظهر الذي رأى في الماركسية موجة ثانية من الغزو الغريب، تالية الغزوة الاستعمارية[٢٥٥]، والعداء الذي تنامى في أوساط سراة المدن المتوسطين والكبار مع نمو الاتجاهات الراديكالية، والذي لم يقتصر على المسلمين، بل أدى في الأوساط المسيحية إلى نمو اتجاهات سياسية قبطية طائفية مثل «الحزب الديمقراطي»[٢٥٦]. وتزامن هذا مع بروز تيارات سياسية شبه فاشيّة تحت لواء الإسلام، انتهت إلى الانضواء تحت مظلة حركة الإخوان المسلمين. اقترن هذا العداء للشيوعية بالعداء الإسلامي للاستشراق والتغريب، واجتمعا في حيثيات تشجيع الدولة لهذا

---

(٢٥١) صبري، **القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون**، ص ١٢ ـ ١٤.

(٢٥٢) كريّم، **إسلاميات: طه حسين، العقاد، حسين هيكل، أحمد أمين، توفيق الحكيم**، ص ٢٧ ـ ٢٩.

(٢٥٣) الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠**، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٢٥٤) فيليبونس، «تأملات في الأدب والحياة،» **العصور**، السنة ٢، العدد ١٠ (حزيران/ يونيو ١٩٢٨)، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٢٥٥) مظهر، **الإسلام لا الشيوعية**، ص ٣٧.

(٢٥٦) يوسف، **الاقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية**، ص ١٤٥.

الاتجاه[٢٥٧]. وهذه أمور تعطي أحد النقاد الاشتراكيين لليبرالية المصرية المصداقية عندما عدّ اتجاههم التصالح مع الدين أمراً راجعاً إلى اعتبارات سياسية، منها محاباة الأزهر، وأهمها عدوى صعود الفاشية في أوروبا[٢٥٨]، وما رافقها من نقد للشيوعية وللمادية وانتصار للاعقلانية في الدول الفاشستية كما في غيرها. وكان من لوازم هذه المواقف تآكل الموقف التربوي والديمقراطي عند الليبراليين المصريين على صعيد الفكر إن لم يكن على صعيد الممارسة ـ إذ كان طه حسين نموذج المربي والديمقراطي الأول في الوطن العربي في القرن العشرين ـ وتحوّل عن مخاطبة العقول إلى مخاطبة العواطف التي للجمهور اللاعقلاني بطبعه[٢٥٩]، وذلك جرياً على أحد أهم أفكار لاعقلانية غوستاف لوبون ونظرية الجمهور لديه (la foule). وقد صدق لويس عوض عندما أشار إلى أن ترجمة طه حسين لزينوفون Xenophon، وترجمة أحمد لطفي السيد لسياسة أرسطو، هدفتا إلى التحذير من الديمقراطية التامة[٢٦٠]. فجاءت الثقافة الإسلامية التي بثها الليبراليون المصريون ثقافة موجّهة إلى العامة دون الخاصة، على نموذج العصور الوسطى الإسلامية واليهودية. فإذا كان الإسلام من مقومات الشخصيّة الوطنية كما جاء عند طه حسين[٢٦١] ـ وفي هذا قبول بالدعوى الأزهرية ـ فمن العبث تربيتها عل الثقافة العقلية ووجب ابقاؤها على حالها حتى يصبح بالإمكان التنبؤ في اتجاهاتها والسيطرة عليها. فكان أن تراوح طه حسين وغيره بين القول بعدم إمكان تقدم الجمهور المتدين، وبين حمل ثقافة تقدمية علمانية. وقد بقيت هذه المراوحة، بل الامعان في التقية واعطاء الجمهور ما يلائمه مع الحفاظ على الحقيقة لأصحابها، فاعلة في الفكر العربي حتى يومنا هذا. بل لقد ازداد المثقفون الإسلاميون ـ النهضويون، خصوصاً في مصر، في استلهام هذه العقيدة الآتية في الأساس من النظم الكهنوتية القديمة القائمة على احتكار مقدرة القراءة، والتي يعزون حداثتها بحق إلى الشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين. أما نتائجها، فكانت تشويه الفكر العربي والسياسة التي يستتبعها، كما سنرى في الفصل الأخير. ولا شك أن أساس هذا الموقف يكمن في لاتاريخية الخطاب التحديثي وانتزاعه من سياق التاريخ ـ وبالتالي، السياسة بمعناها الواسع ـ إلى سياق التأمل المحض، حيث تآكل بفعل السياسة المستخدمة للدين دون أن تعضده سياسة ثقافية علمانية. وكان هذا الانكفاء على مفهوم صغير للسياسة ولدور الثقافة فيها عند الليبراليين المصريين أمراً تام الاتفاق مع الأحزاب السياسية التي ارتبطوا بها، والتي اتخذت من الديماغوجيّة وتملّق المشاعر الدينية عنواناً أساسياً على تعاطيهم مع عامة الناس،

---

(٢٥٧) كريّم، إسلاميات: طه حسين، العقاد، حسين هيكل، أحمد أمين، توفيق الحكيم، ص ٣١ - ٣٤.

(٢٥٨) يوسف متّى، «الميول الرجعية عند بعض أدباء العرب المعاصرين،» **الطليعة**، السنة ٢، العدد ٨ (١٩٣٦)، ص ٧١٧ ـ ٧١٨.

(٢٥٩) انظر أقوال العقاد في: أحمد عباس صالح، «ذكريات عن العقاد،» **الثورة** (بغداد)، ١٨/١١/١٩٨٩.

(٢٦٠) عوض، **ثقافتنا في مفترق الطرق**، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢٦١) حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص ٩٣.

بوصفهم مادة انتخابية وشارعاً ضاغطاً في أوقات الأزمات. وصار ممكناً بالتالي الكلام حول ضرورة اشباع الحاجات الروحية للجماهير وتلبيتها في وقت كانت الحاجات المادية الأساسية في غاية البعد عن التحقق والاشباع.

فكان اللجوء إلى الطبائع الثابتة للجمهور، غير القابلة للتحويل بأي معنى فعلي، مقابل اعتبار الفصل اللاتاريخي بين الغرب والشرق القائم بدوره ليس على تقصّي التاريخ، بل على اعتبار الفوارق النوعية الثابتة ـ وكان طه حسين في هذا الأمر كما في سواه أكثر حذراً ودقة من غيره، فغاب عن خطابه الاسفاف أو كاد، وانعدمت لديه التعميمات السهلة أو كادت، ولم تستثره الأهواء الإطلاقية، فبقي متميزاً سامياً على غيره. من هنا كان ربط تاريخ مصر بتاريخ أوروبا في نسب ثقافي واحد يعود لليونان، عند طه حسين وسلامة موسى وغيرهما، دونما اعتبار فعلي لفوارق التاريخ وفواصله، وجعل الترقي استواء الشرق غرباً[٢٦٢]. فيصار بذلك إلى السيطرة على الزمن بنفي الإفرادي وتأكيد الكوني[٢٦٣]. وأخذ هذا عند طه حسين درجة كبيرة من العقلنة وجد أنها غير متوفرة إلاّ عند الخواص، هي العقلنة القائمة على «المنافع الخالصة التي بلغت عقلتها حد سلخها عن العناصر الرمزية التي تكتنفها»[٢٦٤]، فإذا كان الشرق فواتاً خالصاً، والغرب مستقبلاً خالصاً، ترجم ذلك الى تراتب داخل الوطن الواحد، دونما اعتبار سبل المجانسة إلاّ بالعمل التربوي الخالص الذي سبق أن رأينا التردد ازاءه، بل النكوص فيه نحو طبائع العوام المفترضة. ولئن تطابق هذا مع مشروع دولة التنظيمات، إلاّ أنه تعثر تعثراً بيّناً دون أن يعتبر هذا التعثّر في واقعه السياسي والاجتماعي، ولا اعتبر التغرب العقلي (والعلمانية) هذا الاعتبار. فدرس الغرب دون تاريخه وتاريخيته، بل دون تمايزاته الفعليّة ودونما النظر في حدود عقلانيته وقيمه الأخرى المرتجاة وشروطها ـ شروطها الأوروبية في تاريخ أوروبا، وشروطها العربية في التاريخ الاجتماعي والثقافي والفكري للأقطار العربية وفي واقعها وحركتها المستقبليّة. ولا يتضمن تقصّي الشروط المحلية دراسة الخصوصية والممانعات فقط، بل تناول تاريخاً في سياق الكونية وتمايزاته داخل هذا السياق. ولذا يمكن انتقاد الليبرالية المصرية ببساطة لكونها أهملت الخصوصية، بل لأنها أهملت نمط اندراجنا في الكونية وأثر ذلك في نزع خصوصيتنا وتحويلها. وليس هذا بالأمر الغريب في ضوء أية نظرية للخصائص الثابتة للتواريخ وللأمم. أما القول بأن طه حسين وغيره كانوا منقادين كلياً لقيم الغرب بسبب ضرب من نفسية الهزيمة[٢٦٥]، فليس قولاً صحيحاً بإطلاقه، لأنه يهمل وجود الكونية الغربية داخلنا وكجزء أصيل منا، ولأنه يهمل رؤية بعض الليبراليين صور الغرب

---

(٢٦٢) وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠)، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢٦٣) عبد الله العروي، **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني؛ تقديم مكسيم رودنسون (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠)، ص ١٥٦.

(٢٦٤) شرارة، المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢٦٥) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

المختلفة[٢٦٦]. بل يجب القول أيضاً ان طه حسين واضرابه حاولوا تمثُّل الثقافة الغربية في سبيل تنوير مجتمعاتهم، وأن رفض النموذج الغربي أمر غير وارد لأنه قائم سواء تمّت تسميته أم لم تتمّ: المهم هو إيجاد السبل الكفيلة بانتاج ثقافة محلية مضارعة، وطنية. تلك كانت محاولة الليبرالية المصرية القائمة على العلمانية، المحاولة التي تآكلت، وإن لم تزل ولم تهزم، لأنها لم تبرح دائرة التأمل إلى مجال السياسة الثقافية الطالبة الهيمنة، فاضطرت إلى المساومة على صعيد الواقع دونما رجوع إلى الفكر.

اتخذت العلمانية العربية على العموم، ممثلة في الليبرالية المصرية وإمكانات هذه الليبرالية، من الغرب نموذجاً ومعياراً على صورة ذكرنا أنها لم تكن منظّرة ولا مؤرخة تأريخاً نقدياً، فلم تنطبع عن تأريخ اجتماعي لها، بل استندت إلى تأريخ احتفالي للعقل وللشجعان الذين أنقذوه من براثن الظلام الذي تمثّل في الكنيسة وأيديولوجيتها، وصوّر هذا التأريخ على أنه عملية مستمرة مستوية الوجه ابتدأت في اليونان، فمرت في الحضارة العربية ـ الإسلامية، ثم استقرت في الغرب. استتبع ذلك التاريخ شبه الأسطوري للغرب ـ وهو تأريخ متداول في الغرب نفسه ـ ضمّ كل ما خالف الغرب، فتنظم الذاكرة العصرية عند طه حسين الزمن التاريخي «على أساس الارتقاء بالحاضر، الذي يسود فيه الغرب بحربه ونظمه واقتصاده، إلى ماض مشترك واحد»[٢٦٧]، يفترس كل ماض آخر ويجعله في جوفه وجزءًا منه. فيصار بذلك إلى إسقاط كونية الحاضر بريادة الغرب على كل الماضي، ويجعل من السهل على النقاد والمعارضين أن يتهموا هؤلاء الليبراليين بمجافاة خصوصية مجتمعاتهم. فهم لم يكونوا قادرين على وعي التمايز الفعلي وعياً نظرياً وتاريخياً، ولا على وعي ارتباط هذا التمايز بكونية الغرب الراهنة. على ذلك، لم يكونوا قادرين على إدراك مدى حقيقة رباطهم العضوي بمجتمعاتهم، فبقي تصوّرهم الضمني لعلاقتهم الثقافية بهذا المجتمع استنساخاً لنموذج علاقات خارجية بين غرب متطور علماني وشرق شرقي متخلف متديّن على صعيد الشرق، وتحول بذلك جزءٌ من الداخل ـ وهو قطاعه المثقف ثقافة حديثة علمانية ـ على صعيد الخيال إلى وجود للخارج وفي الداخل وفق صيغة ألزمهم بها السجال الإسلامي والرجعي عموماً. ودون توسيط السياسة بمعناها العضوي بين أنفسهم وبين الجمهور الغريب اللاتاريخي العصيّ، حسبما رسمته مخيلتهم، بقيت استنارة هؤلاء، وأبرزهم طه حسين، استنارة شخصيّة على قدر كبير من الأصالة والامتياز، دون القدرة على صياغة سياسة ثقافية مضاهية لهذه الاستنارة أو مساوقة لها، أو حتى مطابقة لتطلعاتها مع حفظ الفوارق الاجتماعية والثقافية. وبقي تصورهم لعلاقتهم الثقافية بمجتمعاتهم تصوراً منبرياً صرفاً.

---

(٢٦٦) مثلاً سلامة موسى. انظر: عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢٦٧) شرارة، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، ص ١١٦.

ثالثاً: العلمانية والسياسة

سبق أن عاينّا خصائص دولة التنظيمات التي أورثت فاعلياتها الحداثية لما تلاها من دول، استقلالية أو انتدابية أو استعمارية، وأشرنا إلى قطاعات التربية وغيرها على أنها الأدوات الأساسية في علمنة الحياة، تحت رعاية الدولة مدفوعة بمنطق داخلي يسم كل الدول الحديثة، وهو منطق مجانسة ثقافية قائمة على فئة متخصصة من المثقفين الجدد ـ وليس النموذج السعودي إلاّ الاستثناء الذي يثبت القاعدة، إذ كانت فئة المثقفين التي اضطلعت بالمجانسة الثقافية قائمة في إطار حركة توحيد استتباعية صحراوية لا تربطها بالدول التي تكلمنا عليها روابط، عدا ما اتخذته بعد ذلك من أسس التنظيم. فجاءت الدولة العربية علمانية، على الرغم من نص بعض الدساتير ـ كالدستور المصري لعام ١٩٢٣ ـ على كون الإسلام دين الدولة، فلم يكن لهذا النص أي واقع فعلي أو تأثير إلا قطاعياً وبوجود مؤسسة تحمل الإسلام وتقوم باسمه، فكانت علاقة الدولة بالأزهر، والصبغة الديماغوجية لرابط الحياة السياسية الديمقراطية المصرية بالدين، الإطار الذي جرى فيه القيام على استدرار النتائج الفعلية من هذا النص الدستوري، وكان تاريخ علمانية الدولة المصرية المستقلة تاريخ انتشار العلمانية الذي تكلمنا عليه وعلى حدوده وفي الوقت نفسه تاريخ الانتقاص من الفاعلية والإمكانية للعلمانيين، وبالصفة الأخيرة هذه انفصل تاريخ الدولة المصرية عن تواريخ المشرق الأخرى، كما سنرى، وعادت هذه التواريخ إلى التساوق بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧.

كان الأزهر عصياً على التغيير، ولو انه اضطر إلى الإصلاح لكي يستمر في أداء فاعليته التعليمية في ظل نظام اجتماعي وإداري واقتصادي متحول، هي الفاعلية التي استند إليها إلى درجة كبيرة في إقامة مفاعل للنفوذ الاجتماعي والسياسي. والمعروف أن إنشاء مدرسة القضاء الشرعي جاء به سعد زغلول عام ١٩٠٧ لمنافسة الأزهر والقصر في السيطرة على التربية القانونية الشرعية، وأن الخديوي حاربها، إذ وجد فيها موضعاً لإنتاج القضاة والمدرسين المنافسين للأزهريين، المتفوقين عليهم لاحتواء مناهجهم على قدر من العلوم والمعارف الحديثة. فبعد إصلاحات متلكئة وطفيفة في ظل ولاية الشيخ عبد الرحمن الشربيني والشيخ سليم البشري، وبعد وضع مشاريع مستوحاة في الأساس من أفكار الشيخ محمد عبده، وخصوصاً مشروع الشيخ محمد مصطفى المراغي تلميذ الاستاذ الإمام، نفذ الشيخ محمد الظواهري (١٩٢٩ ـ ١٩٣٥) جملة من هذه الأفكار وعلى رأسها إصلاح المناهج ، بحيث أزيل منها ما بيّن العلم بطلانه (محدوداً برأي الأزهريين في ذلك) وأدخل عليها دراسة الأديان المقارَنة، والفقه دون التعصب للمذاهب، والأصول، والاجتهاد، وقسم الأزهر إلى كليات: الشريعة وأصول الدين واللغة العربية، التي هدفت إلى تخريج القضاة والمأذونين، والوعاظ، ومدرسي اللغة العربية في المدارس[٢٦٨] ـ وكان جامع الزيتونة قد سبقه إلى ما يشبه ذلك بوقت

(٢٦٨) انظر: محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥٠)، ج ١، ص ٤٢٨ ـ ٤٦٥؛ فخر الدين الأحمدي الظواهري، السياسة والأزهر: من مذكرات شيخ =

قصير[٢٦٩]. وفي الوقت نفسه (عام ١٩٣٠)، وفّق الشيخ الظواهري، الذي حظي بتأييد قوي من الملك فؤاد إلى الغاء مدرسة القضاء الشرعي، بعد أن كانت قد رُبطت إدارياً وأكاديمياً بالأزهر عام ١٩٢٣ بقرار ملكي ثم فُكّت عنه عام ١٩٢٥ بقرار برلماني. فأعاد تثبيت سيطرة الأزهر التامة على إنتاج المؤسسة القضائية ـ الدينية في مصر، وجعله مرجعاً قائماً بذاته، «دولة داخل الدولة» انتقدها طه حسين في دعوته إلى دمج الأزهر في النظام التربوي العلماني وإلى عدم إعطائه من الاستقلالية إلا ما كان في حدود القانون، وإلى عدم السماح له بإقامة مؤسسات موازية للمؤسسات التعليمية المدنية وما يستتبع ذلك من إيجاد مداخل غير طبيعيّة للدخول في وظائف الدولة[٢٧٠]. ولكن طه حسين امتنع عن الدعوة علناً إلى إلغاء الأزهر والاكتفاء بالجامعة في مجال الدراسة العليا، على الرغم من ورود هذه الدعوة من غيره، ومنهم سلامة موسى[٢٧١]؛ بل قامت عام ١٩٢٥ دعوة ثانية لضم الأزهر إلى وزارة المعارف، واحتجّ عليها بالقول إن هذا أمر غير جائز في وقت يحكى فيه عن استقلال الجامعة عن الوزارة[٢٧٢]. فكان الأزهر بذلك ـ ومدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم ـ مجالاً للمنافسة بين الملك والأحزاب السياسية والبرلمان في السيطرة على مالية الأزهر وإدارته، وعلى تدريب الأزهريين وتوظيفهم، واستمالتهم عن هذا الطريق، إذ كان توظيف الخريجين وشروط هذا التوظيف وأوضاع الأزهريين المعيشية ناحية أساسية حكمت علاقة الأزهر مع الهيئات العلمانية في مصر[٢٧٣]. ولم يكن الأمر مقتصراً على الأمور الإدارية والتربوية، بل تناول السيطرة العليا المتمثلة في سلطة تعيين شيخ الأزهر، الأمر الذي تجاذبه الملك والوفد وحزب الأحرار الدستوريين في تحالفات متغيرة، أدت أحياناً إلى سيطرة الوزارة والبرلمان على هذا الأمر، وأدت بموجب دستور ١٩٣٠ إلى سيطرة الملك التامة عليه[٢٧٤].

فكانت الدولة والسياسيون العضد الأول لتدخُّل الدينيين في الشؤون العامة، والهيئة الأساسية التي أتاحت لهم المجالات وفتحت لهم الأبواب، فاستخدموا مقولة دين الدولة

= **الاسلام الظواهري** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٤٥)، ص ١٣٧ ـ ١٣٩، و١٥٣ ـ ١٦٢؛ **الأزهر: تاريخه وتطوره** (القاهرة: الاتحاد الاشتراكي العربي، ١٩٦٤)، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٩، وعبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الاصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الاصلاح** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، [١٩٥٢])، ج ١، ص ١١٢ ـ ١٣٨.

(٢٦٩) Abdel-Moula, *L'Université Zaytounienne et la société tunisienne*, pp.124-127.

(٢٧٠) حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص ٩٣ ـ ٩٥، و ٤٤٠ ـ ٤٤١.

(٢٧١) موسى، **القديم والجديد**، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤، وانظر: حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ٢٣٧.

(٢٧٢) الظواهري، **السياسة والأزهر: من مذكرات شيخ الاسلام الظواهري**، ص ٢١٨ ـ ٢٢٠.

(٢٧٣) حسين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ أزهري حرّ الفكر، «الجامعة الأزهرية،» ص ١٢٤١ ـ ١٢٤٣، والبشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤، ٣٢٣ ـ ٣٣٧.

(٢٧٤) البشري، المصدر نفسه، ص ٣٦٥، ٣٤٦ ـ ٣٥٢، و٣٥٧ ـ ٣٦١، والظواهري، المصدر نفسه، ص ٦١.

لاشتراط مراسم دينية معينة على تولية الملك على حساب مدنية الحكم، واستخدموها للمماهاة بين الإسلام ومطالب شيخ الأزهر[٢٧٥]. وعلى الرغم من أن سواد الناس كانوا منصرفين بطبعهم إلى حياتهم العملية، كما قال طه حسين، «مستعدين أحسن الاستعداد وأقواه للاتصال بأزمنتهم وأمكنتهم... وهم يعلمون أن الإسلام بخير، وأن الصلوات ستقام، وأن رمضان سيصام، وأن الحج سيؤدى، وهم يذهبون في القيام بواجباتهم الدينية مذهب غيرهم من الناس المعتدلين، لا هم بالمسرفين في التديّن ولا هم بالمسرفين في العصيان والفسوق»، فإن المشايخ فهموا نص الدستور على دين الدولة على نحو كلّف الدولة واجبات دينية جديدة لا علاقة لها بإقامة الشعائر وإسلام رئيسها. فكلف الدينيون الدولة الضرب على أيدي الملحدين والحيلولة بينهم وبين التعبير عن آرائهم «ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأي محواً في كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو من بعيد... ومعنى هذا أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب». فبقيت هيئة كبار العلماء - ووجودها يتعارض مع نص الدستور - واستغلت الظروف السياسية غير المستقرة في أواسط العشرينيات إلى أن «كثر الريش في أجنحة الشيوخ». فكاد المشايخ أن يحتكروا التعليم الابتدائي، وزادت مالية الأزهر، وأرغم طلبة دار العلوم على لباس زي الشيوخ، وتدخّل الأزهر في شؤون هيئة مستقلة هي الجامعة في قضية في الشعر الجاهلي[٢٧٦]. واستمر الأزهر في المماهاة بين الإسلام وبين مصالحه الخاصة على حساب الدستور والقانون العلمانيين كما غلّبها في إنشائه هيئة محاكمة على عبد الرازق - التي كانت موضع سجال كبير، ولو قضي في النهاية أنها هيئة داخلية دينية - طردت عبد الرازق من هيئة العلماء لعدم توافق آرائه مع حكمها الخاص بما يطابق الدين وما لا يطابقه دون الالتفات إلى حرية العقيدة المكفولة في الإطار المدني[٢٧٧] - هذا مع أن عبد الرازق رأى حكم الهيئة مخالفاً للدستور، لأنها هيئة علمية وليست دينية، أنشأها مشرّع مدني لأغراض إدارية لا تتضمن العقيدة[٢٧٨]. ولكن الأزهر قضى أيضاً بطرد عبد الرازق من القضاء الشرعي، أي من الوظيفة الحكومية، وكان رفض وزير العدلية عبد العزيز فهمي، رئيس حزب الأحرار الدستوريين، تنفيذ هذا الأمر لمخالفته الدستور هو ما أعطى الملك الفرصة لطرده هو بدوره، وللضغط على رئيس الوزارة للاستقالة وتحقيق مراد الملك. وكان هذا السلوك المخالف للقانون القائم على دعوى تجاوز القانون أمراً استمر مع الأزهر على الرغم من محاولة الدفاع عنه بالقول إن سلوكه مع عبد الرازق لم يكن طبيعياً[٢٧٩]. ففي الحملة ضد خالد محمد خالد عام ١٩٥٠ وجد رئيس محكمة القاهرة الابتدائية - الذي أفرج عن كتاب من هنا نبدأ - أن المؤلف الطاعن في دعاة الحكومة الدينية

---

(٢٧٥) أبو شادي، لماذا أنا مؤمن؟، ص ٤ - ٦.

(٢٧٦) حسين، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، ج ٩، ص ١٧٣ - ١٧٩.

(٢٧٧) انظر مقال رضا في: المنار، السنة ٢٦، العدد ١ (٢٣ شباط/ فبراير ١٩٢٥)، ص ٣٨٤ - ٣٩١، والبشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٢٩٧.

(٢٧٨) علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق محمد عمارة، دراسات تاريخية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ٩٣ - ٩٤.

(٢٧٩) عمارة في: المصدر نفسه، ص ١٧ - ٢٢.

وفي المؤسسة الدينية لم يطعن بفعله هذا في الدين نفسه، على عكس رأي الأزهريين[٢٨٠].

قد يستغرب المرء مقدرة الأزهر على الفعل وهو بعيد عن سبل التأثير السياسية المباشرة كالصفة السياسية أو البرلمانية، أو كأجهزة الإعلام والاتصال، وفي وقت كان فيه الشارع السياسي موالياً للأحزاب وخصوصاً للوفد. ولم تكن للأزهر أسس للتعبير عن نفسه إلاّ في سياق الدفاع الانطوائي عن امتيازاته. فليس من تفسير آخر سوى أن الدولة ـ ممثلة بالملك ـ مكّنت الأزهر من نفسها في وضع سياسي لعب فيها الأزهر على الصراعات والتوازنات بين الأحزاب. ولم يكن تشجيع الملك فؤاد للرجعية الدينية ورعايته لها مقتصراً على الأزهر، بل طال الكنيسة القبطيّة أيضاً، حيث حاول استمالة الدينيين في وقت كان الوفد فيه قد نجح في اكتساب جمهرة الأقباط، وفي فترة شهدت صراعاً مريراً بين رجال الدين والعلمانيين الأقباط[٢٨١]. كما لم يكن الملك فؤاد وحده هو الذي أفسد الأزهر عن مهامه الدينيّة وجعل له شهوة سياسية وتسلطيّة، بل رأينا كيف هاجم حزب الأحرار الدستوريين الوفد واتهمه بمسايرة الأقباط على حساب المسلمين. وكيف كان للوفد خطابٌ اسلاميٌ شعبويٌ في حين كانت سياسته علمانية في محصلتها الأساسية، فاضطرب موقف هذا الحزب بإزاء قضية عبد الرازق[٢٨٢] التي استغلها ضد حزب الأحرار الدستوريين ـ ويبقى موقف عباس محمود العقاد، النائب الوفدي، في الدفاع عن حرية طه حسين ومركزه في الجامعة موقفاً مشهوراً[٢٨٣]ـ كما استغل قضية في الشعر الجاهلي. ولكن الباعث الأهم على ثقة الأزهر بنفسه كان الملك فؤاد، وكانت المناسبة الذهبيّة التي قوّت من ساعد الأزهر وأخرجته عن دأب الدفاع عن الامتيازات إلى التوسع باتجاه الحياة العامة هي رغبة الملك فؤاد في أن يصبح خليفة. فليس بغريب أبداً أن يكون أبرز نقاد عبد الرازق الأزهريين من دعاة المفهوم الاستبدادي الفردي للخلافة[٢٨٤]. وكانت الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى قد أصدرت بياناً بوجوب الخلافة مع سلطات تنفيذية تامة، مما ناقض دستور ١٩٢٣. وجاءت الدعوة إلى عقد مؤتمر الخلافة في الوقت نفسه، ثم رشّح الملك فؤاد للمنصب وصدرت فتوى أزهرية ببطلان بيعة عبد المجيد في تركيا على اعتبار أنها بيعة ناقصة، كما كان الأزهريون قد انتقدوا ترشيح الحسين بن علي للخلافة، باعتبار أنه صنيعة الانكليز. ونشط الأزهريون في إنشاء تنظيم سياسي مصري في المدن والأرياف نشاطاً تبنته السراي ودعمته مادياً ووجّهته ضد الوفد، ودعمته هيئة كبار العلماء في الأزهر وعلى رأسها رئيسها الشيخ محمد فرج المنياوي، إضافة إلى شيخ الأزهر الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي، كما كان من الناشطين في إنشاء التنظيم الريفي الشيخ الظواهري الذي تولى مشيخة الأزهر بعد ذلك، وكان عضواً في محاكمة

---

(٢٨٠) خالد، **من هنا... نبدأ**، ص ٢١٠.

(٢٨١) البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٣٨٨ ـ ٤٢٥.

(٢٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٨.

(٢٨٣) عامر العقاد، **معارك العقاد الأدبية** (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧١)، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢٨٤) البشري، المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

عبد الرازق بصفة استشارية على الرغم من أنه لم يكن عضواً في هيئة كبار العلماء[٢٨٥]. أما الوفد، فعارض فكرة المؤتمر بعد تردّد، ومنعت وزارة الداخلية الموظفين ـ ومنهم القضاة الشرعيون ـ من النشاط في لجان الخلافة، ثم دعم الوفد رأياً إسلامياً معارضاً تزعّمه عمر طوسون والشيخ محمد أبو العزائم، اعتبر أن مصر غير صالحة للخلافة لتسلّط الانكليز عليها، كما أصرّ حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين على أن هذه الأمور سياسية وأنها يجب أن ترجع إلى البرلمان ولا تولى إلى سلطات خارجة عن الإطار السياسي الدستوري[٢٨٦]. وكما هو معروف، فإن المؤتمر عقد عام ١٩٢٦ بحضور غير كافٍ وفشل في ما استهدف في البداية، فما كان له إلاّ أن علّق جلساته دون اتخاذ قرارات عملية ودون استئناف جلساته لاحقاً[٢٨٧].

لا غرو أن يكون الملك قد فسح المجال أمام الأزهر لاتخاذ اجراءات بحق عبد الرازق لا تتوافق مع القوانين والدستور. فكان عبد الرازق قد توصّل إلى نتائج تاريخية مماثلة لما ورد في نص الخلافة وسلطة الأمة التركي، مفادها أن محمداً لم يكن مؤسس مملكة بالمعنى المعروف، وأنه ليس ثمة دلائل من القرآن والحديث على وجوب الإمامة، وأن الدين الإسلامي «بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هي وحولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك خطط سياسية صرفة، لا شأن لدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة... ولا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدّوا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه. وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[٢٨٨]. فكان أن عبّر عبد الرازق عن واقع سياسة عصره، كما عبّر عن وجهته وعن المنطق الضمني للدولة الحديثة، فسجل واقع العلمانية على أنه واقع العصر (دون أن ينظره)، وسجل واقع فوات الخلافة وكل تديّن سياسي أو سياسة متديّنة، وطرح بلغة أخرى ما طرحه آخرون من العلمانيين كاسماعيل مظهر، الذين رأوا في فكرة الخلافة مزيجاً غير صالح من السلطتين الدينية والمدنية في يد قاهرة واحدة آيلة عن ميراث ضعيف أصبح «بؤرة تشع منها مفاسد الفقهاء»[٢٨٩]. بل كان واضحاً لدى هؤلاء، كما

---

(٢٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٧؛ حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ٤٧ ـ ٥٠؛ الظواهري، **السياسة والأزهر: من مذكرات شيخ الاسلام الظواهري**، ص ٢١٠، عبدالرازق، **الاسلام وأصول الحكم**، ص ٥٦، و

Martin S. Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congress* (New York: Columbia University Press, 1986), pp.87-89.

(٢٨٦) حسين، المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣، و Kramer, Ibid., pp.89-90.

(٢٨٧) التفاصيل في: Kramer, Ibid., pp.96-101.

(٢٨٨) عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص ١٠٣.

(٢٨٩) مظهر، **وثبة الشرق: بحث في أن العقلية التركية الحديثة هي مثال العقلية السليمة التي يجب أن ينتحلها الشرق ليجاري سير الحضارة العالمية**، ص ١٥ ـ ١٦.

لدى جرجي زيدان قبلهم بفترة، أن فكرة الجامعة الإسلامية شأن معنوي ذو نفع أدبي أو مالي وخيري، «إلّا إذا تهوّر المتطرفون في تغرير العامة وإثارة خواطرهم حتى يبدو منهم ما يسميه المتمدنون تعصباً دينياً، فينقلب ما رجوناه من النفع لهم ضرراً عليهم والله أعلم»[٢٩٠]. لم يكن التهور آتياً من المتطرفين فقط، بل جاء من السراي؛ ولم تشجع السراي العامة، بل أثارت شهيّة الأزهر في مسلسل إقحامه في السياسة جعل من الدين عنصراً من عناصر التنازع والنزاع السياسيين مما كانت له أوخم النتائج على التطور اللاحق للمجتمع والسياسة المصريين والعربيين بشكل عام. والأرجح أن الأزهر ما كان يقبل الإصلاح، وانتحال الشيء اليسير من تراث الشيخ محمد عبده، إلّا بعد أن أخرجته نشوة السلطة عن انطوائيته الدفاعية. فكان هذا الخروج إلى هيئة كنيسة الدولة من العناصر الدافعة بالمجتمع المصري إلى نزاعات طائفيّة تفاقمت ببروز الحركات السياسية الإسلامية - الاخوان المسلمون وجوّالتهم، وشباب محمد - المستقلة عن الأزهر، الدافعة به إلى اتخاذ مواقف أكثر تطرفاً في سبيل حماية جناحه. أما مثقفو الأقباط، فاتجهوا إلى الارتباط بقضايا السياسة القومية وبالتعليم والثقافة في إطار الحركة الوطنية. ورفض أغلبية الأقباط أن يتضمن دستور ١٩٢٣ نصاً يحمي الأقلية ويجعلها موضوعاً للتشريع الاستثنائي، كما زادت نسبة النواب الأقباط عن متوسط نسبتهم المئوية بين السكان في انتخابات ١٩٢٤ و١٩٢٥ و١٩٢٩ و١٩٣٦ و١٩٤٣، علماً بأنهم انتخبوا على أسس سياسية وحزبية، وليس على أسس شخصية وطائفية[٢٩١]. ولكن بروز فئة اجتماعية جديدة - على أسس من الثقافة - شاركت في السياسة مع انسداد مجاري الصعود الاجتماعي الفعلي بانغلاق الطبقة السياسية، أدت إلى الراديكالية اليمينية (المتمثلة في الاخوان المسلمين ومصر الفتاة اللذين أصبحا شيئاً واحداً، وفي جماعة الأمة القبطيّة)، واليسارية، وأدت الأولى إلى النزاع الطائفي والتنظيمات شبه العسكرية التي استندت إليها محاربة اليسار والليبرالية في آن، في وضع نموذجي للطبقة الوسطى المهددة، المغلقة الآفاق، الممارسة العنف باتجاه كل من خالفها - اليسار والوفد والأقباط - المؤدي إلى ترهيب الليبراليين وتشجيع الأقباط على تبني المواقف الطائفية[٢٩٢].

لم يرتبط تسييس الدين في مصر بالوطنية، ولا ارتبطت بها النزاعات الطائفية، ولو كان من الممكن القول إنه ارتبط بنقائض الوطنية في العشرينيات، إذا اعتبرنا الوطنية التزام خط وطني تحرري ودعم النظام السياسي البرلماني الوطني الذي انبثق عن ثورة ١٩١٩ ودستور ١٩٢٣. فكانت قضايا الوطنية في مصر مضطربة، فقامت فيها أنظمة وطنية، ولو كان القطر المصري تحت سيطرة بريطانيا في النهاية وكانت قضية السيادة محسومة وغير محسومة في آن، كما

---

(٢٩٠) جرجي زيدان، **مختارات جرجي زيدان** (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩١٩ -١٩٢١)، ج ٣، ص ٥١.

(٢٩١) يوسف، **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية**، ص ١١٨، ١٢٢، و١٢٥ - ١٢٦.

(٢٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٣ - ١٣٤، و١٤٢، أما البشري فهو يعالج الاسلاميين بقدر كبير من الرأفة مما لا يتناق ومعطيات التاريخ، ولا يأتي على ذكر «شباب محمد». انظر: البشري، **المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٤٨٥ - ٤٨٩.

ارتبط الدين السياسي أساساً بمواقف الملك. فلعله لم يكن غريباً أن يعارض الاتجاه الوطني الليبرالي البورجوازي التيار الديني معارضة شديدة، بل تعرّض السيد رشيد رضا وشكيب أرسلان ومصطفى صادق الرافعي وغيرهم من العرب الإسلاميين غير المصريين إلى نقد شوفيني بشع من سلامة موسى[٢٩٣] ومن غيره، بل اضطر رشيد رضا إلى الدفاع عن نفسه بتفصيل ضد تهمة الاثراء من بضاعته الإسلامية وعلاقته بعبد العزيز بن سعود[٢٩٤]. فتداعى الموقف الإسلامي السياسي مع دعوة الخلافة، وتداعت هذه مع مواقف بريطانيا ومشاريعها. فكانت المواقف الوطنية معادية لها حكماً وحزبياً في صراع البرلمان والملك، وجاءت هذه المواقف متماشية مع موضة استنسابية لليبراليين المصريين ربطت حاضر مصر بماضيها الفرعوني وعكست ذلك في العمارة والأدب وغير ذلك من مجالات التعبير الفني[٢٩٥]. واقترنت هذه النزعة مع انطوائية وطنية مصرية، عند أحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل ومحمد عبد الله عنان وسلامة موسى وغيرهم، وأدت أحياناً إلى الدعوة إلى أدب قومي مصري، بل إلى الكتابة بالعاميّة وبالأحرف اللاتينيّة. ولكن هذه النزعة لم تدم طويلاً، بل أصبح الاتجاه الغالب ذلك المنتمي للعروبة الثقافية دون العروبة السياسية أو القومية، كما في مواقف طه حسين وتوفيق الحكيم ومواقف جديدة لهيكل، وموقف السنهوري، وغيرهم[٢٩٦]. ولكن مع ذلك، استمر هذا النهج على اتجاهه الوطني المصري. وكتب السيد رشيد رضا عن الثقافة الوطنية - أي العلمانية غير الإسلامية - على أنها اختراع جديد للملاحدة تدعو له جريدة **السياسة** (لسان حال حزب الأحرار الدستوريين)، وناقض هذا المفهوم بالإسلام السياسي للسيد جمال الدين[٢٩٧]، فكانت تلك المرة الأولى التي يصار فيها الجمع بين الإسلام السياسي، وبين دعوى الوطنية، ولكن هذا الجمع لم يكن أمراً ناجحاً أو مقنعاً إلاّ في أوساط دينية، فكان الشأن الوطني فيه محصوراً بالرجعية الدينية دون الالتفات الفعلي إلى الدولة الوطنيّة، بل مع الانطواء عنها، مما جعل من الوطنية شأناً غير سياسي، في وقت كانت فيه السياسة الدينية مرتبطة بالملك. وليس غريباً أن يبدو الادعاء الوطني للدينيين، إذن، على أنه ليس إلاّ دعوة لأممية دينية، لا وطنية، ولذلك بدا السيد جمال الدين وسياسته لاسماعيل مظهر: «صورة مصغرة أو مكبّرة لعصر من العصور البائدة في الفكر الإنساني. وهو بنزعته السياسية أشبه الأشياء في عصره إلى

---

(٢٩٣) سلامة موسى، «أوكار الرجعية في مصر،» **المجلة الجديدة**، السنة ١، العدد ٤ (١٩٣٠)، ص ٤٣٣ - ٤٣٥.

(٢٩٤) «أموال ابن السعود التي اتهم بها صاحب المنار،» **المنار**، السنة ٢٨، العدد ٦ (٢٧ آب/ اغسطس ١٩٢٧)، ص ٤٦٥ - ٤٧٣، وانظر هجوم: **العصور**، السنة ٥، العدد ٢٤ (آب/ أغسطس ١٩٢٩)، ص ٢٥٣ - ٢٥٧. بخصوص ما تفصح عنه هذه المحفوظات حول هذا الأمر، انظر:

Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congress*, p.10.

(٢٩٥) أنيس صايغ، **الفكرة العربية في مصر** (بيروت: هيكل الغريب، ١٩٥٩)، ص ٢٢٥ - ٢٢٨، وحسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ١٤٦ - ١٥٤.

(٢٩٦) حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص ٢٩٧ - ٢٩٨، وغيرها، وحسين، **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ١٧٢ - ١٧٥.

(٢٩٧) **المنار**، السنة ٢٧، العدد ٢ (١٣ أيار/ مايو ١٩٢٦)، ص ١١٩ - ١٢١.

الهياكل الحفرية التي تعيش بيننا بجثمانها وإن رجعت بتاريخها إلى أبعد العصور إيغالاً في أحشاء الزمان. . . ورث. . . السيد الأفغاني عن العرب عقلية وقفت عند حد الأسلوب الغيبي. . . ولقد كان من السهل الهيّن أن السيد الأفغاني يجمع ما تبدد من قوى الفكر حول ذلك الأسلوب، كما كان من المتعذر عليه أن يجمع قوة الفكر حول مبدأ جديد في العلم أو الفلسفة تلتئم حوله شعب المجتمع المبددة لتدفع بقوّتها نحو غاية أبعد مدى مما انتهت إليه أفكار آبائهم»[٢٩٨].

لم يكن استخدام اسماعيل مظهر عبارة «العرب» للدلالة على التوجه الإسلامي غريباً عن ظروف وقته. فكانت فكرة الجامعة العربية في مصر في العشرينيات مختلطة بفكرة الجامعة الإسلامية، وكان معظم دعاة الفكرة العربية السياسية من أنصار الجامعة العثمانية قبل الحرب ومن دعاة الخلافة العربية المصريين والمقيمين في مصر. ولعل فتوى للسيد رشيد رضا توضح هذا الأمر، فعندما استفتاه فوزي القاوقجي عام ١٩٢٤ حول المرشح لإعلاء شأن المسلمين وإنهاضهم، لم تخطر الأمور الوطنية بباله. ولا اهتم بشؤون الرقي، فاندفع يتخيّل نهضة تامة بقيادة واحد من ثلاثة مرشحين: ملك الوهابيين، وإمام الزيديين، وملك الأفغان[٢٩٩]. فلم يكن الليبراليون المصريون بالنسبة إليه إلاّ من المتعصبين «للخرافات التي فشت في عوام المصريين باسم الوطنيّة ويطعنون في الوهابية التي تنكر هذه الخرافات وتزيل منكراتها»[٣٠٠]. فكان هذا الاضطراب، إضافة إلى ما أسلفناه في الفترة السابقة، مما عمل على اختلاط الفكر القومي والعروبي في مصر على حدٍ سواء. ثم كانت الأفكار القومية العربية في ذلك الوقت مستثنية مصر عموماً، فلم يشر إليها عازوري أو الريحاني. ولم تكن مصر موضوعاً لمفاوضات الشريف حسين مع بريطانيا، ولو كان هناك قدر كبير من التعاطف المصري مع قضايا أفكار عربية أخرى كالثورة السورية عام ١٩٢٥[٣٠١]. ولم تكن الرابطة السياسية العربية رابطة مستقلة عن الإطار الإسلامي والشرقي إلاّ لماماً، بل كانت بحاجة إلى بيان واضح، الأمر الذي يدل على أنها لم تكن كثيرة التداول[٣٠٢]، وهي لم تصبح متداولة إلاّ في وقت لاحق، ومن قبل فئات أخرى غير الفئات التي تداولتها في العشرينيات في ارتباط مع الإسلام. فطرحت علاقتها بالإسلام مجدداً ومن البداية، ولكن هذا لم يحصل إلاّ مع الناصرية وفي أوضاع بالغة الاختلاف.

اختلفت الأوضاع في سورية والعراق اختلافاً بيّناً. فكانت الشام خصوصاً على صلة مباشرة وقريبة إستنبول وثقافتها السياسية، وكان الملك فيصل وطاقمه على صلة مباشرة بتيارات الفكر السياسي التركية. إضافة إلى ذلك، كانت النزاعات والأهواء الطائفية، كما رأينا، أهم عامل أدى إلى ضعضعة الإصلاحات العثمانية وأعاق عملية انتاج المواطنين،

---

(٢٩٨) اسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربي (القاهرة: دار العصور للطباعة والنشر، ١٩٢٨)، ص ١٠٩، و١١٢.

(٢٩٩) رضا، فتاوي، رقم (٦٥٦).

(٣٠٠) المصدر نفسه، رقم (٦٨٢).

(٣٠١) حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ١٣٠ - ١٣٥.

(٣٠٢) مثلاً: محمود عزمي، «الرابطة الشرقية أم الاسلامية أم العربية؟» **الهلال**، السنة ٤٢، العدد ١ (١٩٣٣)، ص ٥٣ - ٥٨.

وكانت بلاد الشام من المناطق التي خبرت الطائفية خبرة مرّة. فجاءت المملكة العربية السورية متيحة أوسع المجال أمام المشاركة السياسية للمسيحيين، ونصّ القانون الأساسي للملكة لعام ١٩٢٠ أن «حكومة المملكة العربية السورية حكومة مدنيّة. . . دين ملكها الإسلام». فجاءت دولة علمانية النظام، لا تتخذ فيها الدولة ديناً ولا تجعل مناصرته من مهامها الدستورية، وبقيت الدولة السورية حتى اليوم دولة لا دين رسمياً لها، ولو نصت معظم دساتيرها على كون الإسلام ديناً لرئيس الدولة، مما أدخل على الرئاسة طابعاً طائفياً دون الاعتبار الديني العقائدي. وسبق أن وجدنا أن فكرة الرابطة الإسلامية لم تكن ذات أصداء هامة في الشام. وكان عبد الحميد الزهراوي، مثلاً، قد سخر من فكرة الجامعة الإسلامية لأن لا أساس تاريخياً سياسياً لها، وليس لها مقومات في حاضر العرب، ولم يكن وحيداً في هذا الرأي[٣٠٣]. فقامت الحياة السياسية في الشام والعراق منذ العشرينيات على أسس قومية تحولت بسرعة إلى قومية عربية في جهد كان ساطع الحصري من أبرز الفاعلين فيه على مختلف الصعد. فكانت فكرة الجامعة الإسلامية أمراً جرت به معارَضة القومية وأسسها في النظريات السياسية العلمانية من قبل رجال الدين[٣٠٤]، وبقيت فكرة الجامعة الدينية على مرّ السنين فكرة غريبة بل مستهجنة في الأوساط السياسية. فليس غريباً ألّا يحالف التوفيق الأفكار التي طرحتها بعض القوى الأوروبية والمعطية الأولوية لرباط أممي إسلامي موهوم على الجامعة الوطنية، مثل فكرة جعل فيصل بن عبد العزيز ملكاً على سورية عام ١٩٢٨، الفكرة التي تحمّس لها السيد رشيد رضا حماسة شديدة، وعزا رفضها إلى «ملاحدة السوريين واللادينيين» الذين لم يرغبوا في إقامة دولة إسلامية[٣٠٥]. وبقيت قضية الخلافة أمراً لم يستثر الاهتمام الفعلي، ولم يجد ساطع الحصري صعوبة في تقريظ **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق بوصفه أفضل ما كتب عن الخلافة، وتبيانه بالنظر ما بينته السياسة بعد إلغاء الخلافة العثمانية، من أن السياسة شيء، والدين شيء آخر[٣٠٦].

ذهبت نظرية القومية العربية إلى اعتبار الجامعة القومية جامعة العصر التي تسمو على الجامعة الدينية كأساس لبناء الدول وكأمر مناسب للعصر، فالعصر عصر القوميات[٣٠٧]، ولئن كان الدين جامعاً هاماً «قبلما ظهرت الوطنية الحديثة بشكلها الزمني الشامل»، الشكل الذي مثلته تركيا خير تمثيل[٣٠٨]. فكان من متطلبات هذه النظرة، برافديها العلماني فكرياً والمعادي

---

(٣٠٣) حسين، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٢ - ١٠٤.

(٣٠٤) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **ما هي القومية: أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣)، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٣٠٥) محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٣٠٦) الحصري، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، ص ١٩٦٢ - ١٩٦٤.

(٣٠٧) سامي شوكة، **هذه أهدافنا: مجموعة محاضرات ومقالات وأحاديث قومية** (بغداد: وزارة المعارف؛ مجلة العالم الجديد، ١٩٣٩)، ص ٥٩.

(٣٠٨)الشهبندر، **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**، ص ١١٢ - ١١٣.

للطائفية سياسياً، أن تجعل لنفسها نسباً قومياً متميزاً عن تاريخ الإسلام يعضد الدراسة التاريخية للتمايز بين الاثنين[٣٠٩]. فنقل ساطع الحصري عن خطبة للملك فيصل ألقيت في حلب في حزيران سنة ١٩١٩ ما نصّه: «لا أكثرية ولا أقلية لدينا، ولا شيء يفرق بيننا... نحن عرب قبل موسى ومحمد وعيسى وابراهيم»[٣١٠]. فأنتج القوميون العرب في الشام والعراق تأريخاً علمانياً للعروبة على غرار التأريخ الفرعوني لمصر الذي احتوى الصياغة العلمانية لتاريخها في الفترة نفسها. فأرجع أحد القوميين العرب العراقيين ـ وهو سامي شوكت وزير التربية ـ الساميين إلى عرب الجزيرة، وعزا إليهم الهجرة ثم بناء الدول وسن القوانين واختراع الحروف والحساب وأسس الطب والهندسة، فجعل الكلدانيين والآشوريين والفينيقيين والحميريين ـ وحتى الفراعنة ـ عرباً جاء محمد وأدمج فروعهم[٣١١]. وتوصّل أحد السوريين (ادمون رباط) إلى نتائج تاريخية مشابهة، على صورة أقلّ خطابية وأكثر إقناعاً وتفصيلاً ودراية بالتاريخ، وصولاً إلى الفتوحات العربية التي اعتبر تسميتها بالإسلامية خطأ، ووجد في الإسلام المبكر ديناً قومياً في الأساس[٣١٢]. فليس الإسلام لنظرية القومية العربية إلاّ عنصراً تاريخياً كبير الأهمية في تاريخ العرب، ولكنه ليس حاوياً للعروبة، بل إن العروبة حاوية له تاريخياً، وللعروبة عليه الأولوية الايديولوجية. فالتعرب والإسلام متمايزان تاريخياً عند الحصري، ولو ساعد الثاني الأول، وليس ثمة ثقافة تجمع المسلمين بل هناك إسلامات، تعمل بينها عوامل الانقسام التي تتغلب على عوامل الوحدة[٣١٣]. وتماماً كما جرى تصوير الإسلام في حدوده التاريخية ضمن هذا المفهوم العلماني للتاريخ، جرى قياسه على واقعه في الفهم العلمي للسياسة الذي سنده. من هنا الاحتفال ببطولة محمد بن عبد الله العربية. فيبدو أن خليل مطران كان أول من ابتدأ من المسيحيين العرب بالاحتفال بالنبي، وتلاه قسطنطين زريق في الاحتفال بالمولد النبوي احتفالاً بهياً: فكان الإسلام في عصوره الوسطى وحدة تاريخية طغى فيها الدين على الجامعة القومية، ولكن هذا أمر مفهوم باعتبار طبيعة العصور الوسطى. أما اليوم، فالأولوية لعروبة محمد مما لا يناقض دين الإسلام، فالإسلام واقع تاريخي وروحي، وروحانيته مماثلة للروح القومية، وتراثه جزء من حياتنا، ولا تعارض القومية العربية ديناً ولا تنافيه إنما تعارض العصبية الهدامة التي تغلّب الرابطة الدينية على الرابطة القومية، أي أنها تعارض الطائفية[٣١٤]. فأدغم بذلك التصوّر العلماني التاريخي للقومية ولسياستها، مع شيء

---

(٣٠٩) مثلاً: الحصري، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، ص ٢٩٠٢ ـ ٢٩٠٨.

(٣١٠) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **يوم ميسلون: صفحة من تاريخ العرب الحديث** (بيروت: مكتبة الكشاف، ١٩٤٧)، ص ٢١٥.

(٣١١) شوكة، **هذه أهدافنا: مجموعة محاضرات ومقالات وأحاديث قومية**، ص ٦٣.

(٣١٢) Edmond Rabbath, *Unité syrienne et devenir arabe* (Paris: Marcel Rivière, 1937), pp.46-53.

(٣١٣) تاتيانا تيخونوفا، **ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي**، ترجمة توفيق سلوم (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٧)، ص ٥١ ـ ٥٦.

(٣١٤) قسطنطين زريق، **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي** (بيروت: =

من التصوف في مفهوم القومية مما لا مكان له في العلمانية التاريخية، ومما كانت له آثار غير محمودة على تطور القومية العربية سنتطرق إلى البعض منها في الفصل الأخير. ولكن صياغة قسطنطين زريق الموضوع بقيت على اتزان بين على الرغم من خطابية لازمة للكتابة الاحتفالية. ووجدت هذه الخطابية مجالاً أكثر رحابة عند عفلق. إذ وجد عفلق أن حياة الرسول ـ وهي لا تُعرف بالذهن بل بالتجربة الحيّة ـ أمر يرتبط بحياة العرب «المطلقة»، فالإسلام استعداد دائم عند العرب لسيطرة الروح على المادة، وليست العروبة وقوميتها إلا مظهراً جديداً للإسلام. وما كان الإسلام إلاّ حركة عربية تجددت بها العروبة وتكاملت، فكانت الصلة بين الإسلام والعروبة عضوية، وكان الإسلام الطبع الأصيل للمسيحيين العرب[٣١٥]. ولئن انتقد عفلق الإسلام التقليدي الامتثالي، وأفصح عن تفسير منفتح بالغ العصرية للإسلام مستخدماً الترجمة الإصلاحية دون ضوابط إلاّ أن خطاب الشهوانية القومية عنده أنتج مفاهيم غير محددة التخوم، قابلة للتحول إلى بعضها البعض دونما ضابط غير رغبة الخطيب ومناقبيّة الخطابيّة، ولم تكن هذه الضوابط، بل بالاتجاهات المتعرجة المعنى والدلالة، مما أعطى المصداقية إلى نقد القومية العربية من الطائفيين المسيحيين في جهة، ومن الاتجاه القومي السوري الذي عارض العروبة بدعوى جوهر إسلامي لها. بل رأى انطون سعادة أن العروبة ليست سوى حلم دولة إسلامية محدودة[٣١٦]، وذلك أن هذا الموقف يؤدي إلى غياب معايير الفصل بين العلماني والديني، ويجعل من الممكن المماهاة بين هذا وذاك. لم تكن هذه المماهاة عادة متأصلة في الشام. سبق أن رأينا أن الأرسوزي فضّل الجاهلية على الإسلام لرحابتها العروبية الأكبر. ولم تعرف الشام كتابات مناقبيّة حول الرسول وصدر الإسلام كالذي عرفته مصر عند الليبراليين وغيرهم، ولم يكن من القوميين العرب الشاميين من اهتم بالإسلام وبالقدوة المحمدية الاهتمام الجدّي إلاّ محمد عزّة دروزة (١٨٨٨ ـ ١٩٨٤)، مؤلف **عصر النبي وبيعته قبل البعثة: صور مقتبسة من القرآن ونظم القرآن ودستوره في شؤون الحياة**. ولكن دروزة لم يقبل الأخبار على علاّتها، ولا رغب في الدفاع عن الخرافات أو تفسيرها علمياً، بل كانت نظرته إصلاحية إسلامية، حداثية التوجه على نحو أكيد. وظل الموقف من الدين وتديين الرابطة القومية أو صياغتها صياغة روحية، أمراً متأثراً باللاعقلانية الأوروبية التي رأينا أثرها في كتابات الليبراليين المصريين وغيرهم. وكان تأثر عفلق ببرغسون معروفاً، كما كان الأرسوزي يدرّس مريديه أفكار نيتشه وشبنغلر وبرغسون وفخته وغيرهم Fichte, Bergson, Spengler, Nietzsche[٣١٧]. وتضافرت هذه اللاعقلانية مع عنصر آخر وجد في مصر أيضاً، وهو العداء للشيوعية ومنافسة البعث إياها على اكتساب الفئات الاجتماعية عينها.

= دار المكشوف، ١٩٢٥؛ ١٩٤٠)، ص ١٠٩ ـ ١١٨، وحسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ٢، ص ١١٩.

(٣١٥) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ٥٢ ـ ٥٨.

(٣١٦) سعادة، **الاسلام في رسالتيه، المسيحية والمحمدية**، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٣١٧) حنا، **الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان، ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥**، ص ٥١.

إضافة إلى هذه الخصائص السياسية الدستورية والنظرية، لم تكن في سوريا مؤسسة دينية على غرار الأزهر، فلم يستقلّ الدين بسياسة، ولم تكن له أدوات السلوك السياسي، وإن كان فاعلاً على صورة غير منسقة، موضعية، في فتن طائفية جرى احتواؤها بسرعة، وخصوصاً في مدينة حلب، لاعتبارات محلية وبآليات محليّة. فكانت العاطفة الدينية مساندة للحركة الوطنية وموالية للسياسيين الليبراليين ـ وكان منهم الكثير من المسيحيين، بل كانت سوريا القطر العربي الوحيد الذي كان فيه رئيس وزراء مسيحي ـ على امتداد فترة الانتداب وحتى الخمسينيات. وعاملت الدولة العنف الذي لازم مطالبة بعض الإسلاميين (كجمعية الغرّاء) بمنع الحفلات الراقصة معاملتها الاضطرابات المخلة بالسلامة العامة دونما اعتبار خاص لارتباطها بالدين[٣١٨]، ووجد في الشارع من تصدّى لهذه الفتن، خصوصاً الطلاب القوميون، فكانت هناك مقابلات سورية للاشتباكات بين الإسلاميين والشباب الوفديين في مصر. ولعل استخدام عفلق الرمزية المحمدية كان علماً على محاولة اكتساب الشباب المتديّن في سوريا. فكان الاتجاه الإسلامي اتجاهاً هامشياً في الحياتين السياسية والثقافية، ولم تكن له تعبيرات أدبية أو فكرية في مركز الحياة الثقافية كما حصل في مصر، ولم يُبدِ الليبراليون السوريون تعاطفاً مع أفكار دمج الدين في السياسة أو إقامة الشريعة علماً على السوية الاجتماعية، بل ساروا في مسار سياسي طبيعي، على عكس ما حصل في مصر. ولعل التعارض بين موقفي أحمد أمين ومحمد كرد علي من الاخوان المسلمين أمر دالّ: فبينما رأى أحمد أمين[٣١٩] في عقائد الاخوان وأهدافهم أمراً مستحسناً، مع الاعتراض على لجوئهم إلى العنف وأسلوب الاغتيال وأراد نصحهم بعدم الاستعجال في تحقيق ما هم محقّون في إرادته، كان محمد كرد علي أكثر واقعية[٣٢٠]، ولم يرَ فيهم أكثر من جماعة أرادت الدنيا بالدين، ورمت إلى احتلال ميادين الدين والوطنية والقومية احتلالاً تاماً لا يكون فيه لغيرها مكان. فلم يسمح الوطنيون السوريون ولا دولتهم للإسلاميين بادعاء تمثيل الوطنية على نحو الفرصة التي أتيحت لهم في مصر، ولا كان لهؤلاء الإسلاميين المؤسسة القابلة للاستخدام في سبيل المطالبة بدور الحكم على القومية والانتماء.

شهد المغرب العربي بدوره أشكالاً أخرى لعلاقة الدين بالسياسة وبالعلمانية. وكأن الأمر الذي ميّز المغرب الأقصى وجعل له خصوصية تامة به يحاول بعض المؤلفين المتأخرين تعميمها على عامة الوطن العربي، وهو عدم انفصال السلفيّة عن الحركة الوطنيّة، فجاءت قومية ممزوجة بعناصر إسلامية على الشكل الذي اتخذته مؤخراً بعض الحركات المشرقية. فكانت السلفية عضد المركزية المخزنية أولاً، ثم الإصلاحية البرجوازية، ثم العلماء كافة. واقترنت بتأسيس المدارس الحرة ـ على محدوديتها ـ التي رعتها البرجوازية الفاسيّة أساساً

---

(٣١٨) Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, pp.610-612.

(٣١٩) أمين، يوم الاسلام، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٣٢٠) كرد علي، المذكرات، ص ٥٣١ ـ ٥٣٢، ٨٥٢ ـ ٨٥٣، وغيرها.

لمضاهاة المدارس الموضوعة للبربر ذات اللغة الفرنسية. وظهرت من هذا الوسط كتلة العمل الوطني (١٩٣٢) التي مُنعت عام ١٩٣٧، فأعادت تشكيل نفسها تحت اسم «الحزب الوطني لتحقيق الإصلاح»، الذي تقمّص أخيراً «حزب الاستقلال» منذ عام ١٩٤٣(٣٢١). وقد تماهى في هذا الاتجاه، الذي مال إليه محمد الخامس منذ أواخر العشرينيات - نزعة الدولة الرامية إلى التحديث السريع والمأسسة العصرية كما دولة التنظيمات، مع نظام سلطاني شريفي مستتبع لهيئات دينية وإدارية ذات جذور دينية، قائم باسم إمامة المؤمنين قد لا تكون صورته بعيدة عن التصور الحميدي للدولة والخلافة، إضافة إلى حركة شعبيّة بقيادة برجوازية تقليدية حملت في النهاية أفكاراً ليبراليّة - فلم تكن الليبرالية القومية العلمانية في المغرب الأقصى، كما أشار عبد الله العروي، ليبرالية الطبقات العليا كما في مصر وسوريا والهند، ولم تكن لديها الوسائل المؤسسية للدفاع عن نظرتها، فبقيت قيماً غير قادرة على أن تعضد نفسها بمواقع اجتماعية وسياسية(٣٢٢). اجتمعت هذه الاتجاهات جميعاً في شخص علّال الفاسي الذي جاءت كتاباته مليئة بالمصطلحات الليبرالية الآيلة من روسو وغيره كالروح العامة والإرادة العامة والاستحسان للعلم، واعتبر فولتير شخصاً «نطق بكثير من الحق وان ضلّ السبيل»(٣٢٣). فجاءت الليبرالية عنده أكثر نضجاً وتكاملاً من نظيراتها العربيات، واجتمعت هذه عند الفاسي مع برنامج وطني وديمقراطي وثقافي سلفي واجتماعي محبوك الأطراف على صورة عديمة النظير في التاريخ العربي الحديث(٣٢٤). ولكنه يبدو أن برنامج علّال الفاسي كان أكبر من الحركة التي ترأسها. وتبعثرت عناصر هذا البرنامج بعد الاستقلال، فتوزعت على فئات اجتماعية وثقافية وسياسية شتّى، خصوصاً بعد تحوّل الطابع الثقافي للدرجات العليا من الخدمة المخزنية على صورة كثيرة الشبه لتحوّل إدارة دولة التنظيمات العثمانية، نحو الثقافة الفرانكوفونية العلمانية فكراً وعملاً.

كانت الواقعة الاستعمارية لحمة الوطنية والاتجاه الثقافي الإسلامي، خصوصاً في وضع حاول فيه الفرنسيون تقسيم القطر المغربي إلى عرب وبربر، وقصر الشريعة على العرب مع إخضاع البربر لسلطة الأعراف في إطار نظام قانوني مستقل عن المخزن. فجاء الظهير البربري

---

(٣٢١) Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912* (Paris: Maspéro, 1977), pp.424, et 429, et Jamil Abun-Nasr, *A History of the Maghreb* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, [n.d.]), pp.367-368.

(٣٢٢) Laroui, Ibid., p.423.

(٣٢٣) الفاسي، **النقد الذاتي**، ص ٥٥. وانظر: عبد الصمد بلكبير، «الشروط التاريخية لـ «النهضة» في المغرب العربي،» في: **دروس في الحركة السلفية** (الدار البيضاء: منشورات عيون، ١٩٨٦)، ص ٨٤ - ٨٦، ومحمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب،» ورقة قدّمت إلى: **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٠٤ - ٢٠٩.

(٣٢٤) الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، ص ٤٩ - ٥٠.

الشهير لعام ١٩٣٠ «واضعاً النموذج الوطني المغربي في الامتحان»[٣٢٥]. وأصبح الدفاع عن سلطة الشريعة ومؤسساتها دفاعاً عن سلطة المخزن، وتالياً، عن السلطة المغربية المركزية ذات السيادة موضع الانتقاص والبتر والتجزيء.

أما في الجزائر وتونس، فلم تكن هناك ثمة سلطة مركزية وطنية قابلة للتجزئة والبتر والانتقاص، ولكن الكيان الاجتماعي كان قابلاً لذلك. فكانت المصالح الاقتصادية للوطنيين ثانوية، وكانت أوضاعهم التربوية والثقافية مهملة، مرمية إلى أدنى مراتب التخلّف والفوات. فجاءت سلفية ابن باديس، وقامت على إنتاج مثقفين باللغة العربية ـ دون إهمال الفرنسية ـ آخذين من الثقافة العربية عَلَماً على القومية الجزائرية، ومن الإصلاحية الإسلامية السلفيّة نمطاً لترجمة الحداثة. فجاء هذا النشاط منحصراً في المجال التربوي والديني، يحارب فرنسا التي حاربت نشاطه التعليمي، ويحاول انتزاع السيطرة على المساجد من السلطة الفرنسية بموجب قوانين فصل الدين عن الدولة التي لم تراعها السلطات الفرنسية في الجزائر[٣٢٦]. فجاءت جمعية العلماء الجزائريين دينية اجتماعياً وثقافياً، متّبعة في هذين المجالين سياسة انطواء مع تجديد، علمانية سياسياً، ولما كانت كذلك عزفت عن السياسة. فلم تحارب النزعات البربرية التي شجعتها فرنسا إلّا محاربة ثقافية تتضمن اللغة العربية سلاحاً في المقاومة، والإسلام ديناً. فلم تكن جمعية العلماء وطنية بالمعنى السياسي فعلاً، بل مشت على حبل رقيق، «تسخط على إدارة فرنسا في الجزائر وتثق في ديمقراطية فرنسا في أوروبا، وتطالب بالحرية وبالاستقلال للجزائر لكن عن طريق فرنسا، وتثور على رجال الدين الذين تستعملهم فرنسا وتدعو إلى وحدة رجال الدين ولو كانوا من المحافظين الموالين لفرنسا، وتحذّر النواب والنخبة من مغبة الاندماج والمطالبة بالمساواة في الحقوق، وتستنجد بهم ضد منع الإدارة صحفها وعلماءها ومساجدها عن ممارسة نشاطها». وقد امتنعت جمعية العلماء عن المشاركة في المؤتمر الإسلامي الجزائري عام ١٩٣٦ الذي قدّم مطالب عامة دون المطالبة باستقلال الجزائر، لأن اهتمامها كان محصوراً بتحرير الإسلام من سلطة الإدارة، وتعميم التعليم العربي الخاص فبقيت الحركة الوطنية الجزائرية بيد العلمانيين. ولم تمثّل جمعية العلماء إلّا أقليّة لا سياسية قائمة على تهذيب الأخلاق وتعليم العربية. وظلت قيادة الحركة الوطنية ـ ومنها قيادة التنظيم السري (١٩٥٨) ثم جبهة التحرير الوطني ـ قائمة على «متطورين» من أصول متواضعة، وذوي تجربة مع مصالي الحاج.

ولئن كان الانتماء إلى الإسلام علامة الفصل بين الجزائري الأصيل والمستعمِر، إلّا أن دلالة هذا الانتماء كانت دلالة سوسيولوجية دون أن تكون عقائدية، إلّا في إطار جمعية العلماء التي نشطت بموجب أفكار وتصورات وأهداف كانت على هامش تيارات التربية الحديثة الآيلة من فرنسا، والتي تربّى فيها كادر الحركة الوطنية وجبهة التحرير على أفكار وطنية وتحررية علمانية.

---

(٣٢٥) Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale*, pp.311-315, 339-340, 343-348, et 366-371.

(٣٢٦) ابن باديس، كتاب آثار ابن باديس، ج ٣، ص ٢٢٦.

وكذلك كان أمر الحركة الوطنية في تونس بزعامة الحبيب بورقيبة في إطار الصراع من أجل الاستقلال. فقد أسلفنا أن العلماء لم يكونوا ودودين تجاه الحركة الوطنية، بل كانوا متعاونين مع السلطة - فرنسا والباي - وجاءت القضايا ذات الطابع الإسلامي - كالحجاب وكقضية التمنع عن دفن التونسيين المتجنسين جنسية فرنسية في المدافن الإسلامية - ذات دلالة سوسيولوجية في المصاف الأول، ولو صيغت أحياناً في إطار خروج هؤلاء المتجنسين عن سلطة الشريعة، وبالتالي عن الإسلام ذي الدلالة السوسيولوجية للوطنيين، دون الدلالة الدينية التي اختصت بعالم المعمَّمين.



الفصل الخامس

الحقبة الوطنية ومحاصرة المستقبل



رأينـا كيف جـاءت العلمانيـة العـربيـة في قـرنها الأول تعبيـراً عن التفـوق التـاريخي والحضاري لثقافة الدولة التنظيـماتية عـلى ثقافـة المجتمع، ولارتقـاء تنظيـماتها عـلى تنظيـماته، ولتقدم عالميتها على محليته، ولمواءمـة مرجعيتهـا الفكريـة والعملية لعلمانيـة العصر. ورصدنـا بـوادر انفصال النصـاب الثقافي الغـالـب وتجلياتـه رسمياً عن مجـال الـوصـال مـع المـاضي إلى الاندراج في ثقافة عقلية ومعرفية عالمية، علمانية المرجعية، وكيف رافق هذا الانفصـال انتشار هذه الثقافة وتعميمها مرجعاً، وتكوّنها مكوناً لفئة جديدة من المثقفـين التربـويين والقـانونيـين والأدبيـين ذوي ثقافـة عقلية بـورجوازيـة ذات غلبة مصفّحـة بالـدولة ومؤسسـاتها وبـوسائـل الاتصـال الحديثـة، وخصوصـاً الصحافـة والتعليم. ثم وجدنـا أن محاولـة الاختـراق الثقـافي للمجتمعات العربية من قبل الثقافة العقلية للحضارة الكونية ـ وأداتي هذا الاختراق، الـدولة والمثقفين ـ جوبهت بمقاومة: لم تكن هذه المقاومة مرسلة، ولا كـانت تلقائيـة أو«طبيعية»، بـل كانت حركة منظمة سياسية، ثم ثقافية، وأخيراً اجتماعية، بريادة المؤسسة الخاسرة من الثقـافة الحديثة، المؤسسة الدينية ـ القانونية التي كانت لها في مـامضى السيطرة التربوية، والتي احتفظت في مصر على الخصوص بروافع تـربويـة هامـة، كما رأينـا. ولا كانت هـذه المقاومـة شأنـاً قام بروافع الثقافة «الأصلية» أو «التاريخية» أو المحلية، بل استدعت تكـوين نوع جـديدٍ من الثقـافة، اسمه ثقافة إسلامية، توسل منها الدينيون مجابهة شمول الحداثة بشمول إسـلامي مفصّل عـلى شاكلة الحداثـة ـ رأينا كيف حـدث هذا في مجـال محاولـة تقنين الفقـه الإسلامي وفي مجـالات أوسع وأعمّ.

لم تؤدِّ هذه المقاومة الى استعادة مواقع سياسية أكيدة لهذه المؤسسة الدينيـة الا في مصر، حيث اشتد أزر المؤسسة الأزهرية عـلى حسـاب التـطور السياسي السليم للقـطر عندمـا آزرها الملك، وشجعها الاستخدام الديماغوجي للدين من قبل الأحـزاب السياسيـة. فجاء منتصف هذا القرن والوطن العربي يغذي عقول ناشئته وسياسييه ومثقفيه بثقافة علمانية ولـو أنها لم تقل

بالعلمانية نظرية وأيديولوجيا لها. فهي قامت على ثقافة عقلية علمانية، وعلى مبادىء أساسية علمانية من ليبرالية وقومية مع بوادر الانتشار الواسع للماركسية، وقامت أيضاً على دولة علمانية الأسس والقوانين، ولو كانت حاضنة للدين وحامية له. فجاءت بداية الحقبة الوطنية أو الاستقلالية في التاريخ العربي الحديث بثقافة علمانية صريحة أو ضمنية؛ ونحن اليوم مشرفون على نهاية القرن العشرين وفي ماضينا المباشر محطات تشير إلى وجهة تاريخية تراجعية معاكسة، ومماحكة للتاريخ. فيها خروج للثقافة الدينية عن هامشيتها التاريخية في هذا القرن ومحاولتها احتلال مواقع مركزية في الثقافة العربية واستثناء ما عداها كما سنفصّل في الفصل السادس. ومنها تحوّل الدولة عن موقع التفوق على المجتمع إلى موقع القيادة نحو التخلف. ولعل من أهم مظاهر تحوّل الدولة هذا استخدام البنى العشائرية والدينية في السياسة، والعودة إلى مفهوم استتباعي للحكم كانت أكثر صوره نقاوة رعاية الحركات الدينية من قِبل أنظمة عربية، وقرار الهيئة البرلمانية لدولة عربية كبرى بإلغاء الملاحقة القضائية بحق من يقتل ابنته أو أخته أو أمه بتهمة الزنى (وقد رفض رئيس هذه الدولة إقرار هذا الأمر)، ونسبة اعتناق الإسلام الى ميشيل عفلق بعد وفاته، وميل بعض الأقطار العربية المتزايد نحو استخدام الخطاب الإسلامي أسوة بالخطاب القومي وكمضمون أساسي له. بين هاتين المحطتين ـ منتصف القرن ونهايته ـ ازدهار العلمانية العربية، وتراجع الدولة إلى حد عن القيادة الثقافية للمجتمع، وارتباط المثقفين بالدولة، وخضوعهم لتقلباتها السياسية والثقافية، وارتباط الثقافة العربية الجديدة بالإسلام النفطي ووسائل اتصاله.

أولاً: مظاهر ازدهار العلمانية

معلوم كيف ازدهرت الحياة الثقافية والسياسية العربية في العقود الأخيرة دونما اعتبار للدين أو للدينيين، من ازدياد مطرد ـ ولو تفاوت بين منطقة وأخرى ـ في التحرر الاجتماعي والفكري، وفكر علماني، وأدب لم يرضَ عنه الدينيون. وهذا شأن يشكّل استمراراً مع الحقب الماضية للتاريخ العربي الحديث، دونما فروق نوعية تبرر معالجتنا ورصدنا له بالتفصيل. ولعل من الأدلة على غلبة الجديد على القديم في الحياة العربية، ما سجّله **محمود تيمور** في **معجم الحضارة**، الذي يحتوي على سجل بالأمور البيتية والثياب والغذاء والأمكنة والأنشطة الاقتصادية والأسواق وأمور الثقافة والقيافة الشخصية والفنون، مما أخذناه ووطّناه وأصبح من معالم حياتنا الحديثة التي تنفصل عن القديم انفصالاً هو من التمام بحيث تطلّب نحت المفردات الجديدة[1]. فتمثلت الهامشية الاجتماعية والثقافية والفكرية للدين في ضعف الاهتمام بشؤونه في الحياة الفكرية والأدبية. فنحن نجد أن الأمور الدينية شؤون أُهملت، واختصت بها دوريات دينية، مما أكّد انفصال الدين عن الفاعليات الاجتماعية والثقافية الأخرى، وعلى قيامه بازائه وعلى جوانبه وهوامشه. وإن أي سبر للدوريات الواسعة الانتشار أو لتلك المختصة بالمثقفين يبين غياب المعالجة الدينية لشؤون المجتمع والفكر، إلا في ما ندر.

---

(١) محمود تيمور، معجم الحضارة (القاهرة: مطبعة الآداب، ١٩٦١).

وكانت النوادر هذه تأخذ الطابع الإسلامي الإصلاحي المنفتح أو المؤوِّل الأفكار الدينية تأويلاً اشتراكياً مثل مجلة **الطليعة** المصرية. أما النقد العلماني للدين، فلم يكن واسع الانتشار، بل كان نادراً، ونشرت مجلات مثل **دراسات عربية** و**مواقف** عدداً من الدراسات النقدية للدين بعامة وللتراث الإسلامي، بينما كانت العلمانية متجلّية في غلبة بث الثقافة العقلانية والعلموية والحداثية، (مثل **الفكر المعاصر**) وغياب الدين عن مجال البحث والاهتمام.

ولعل أفضل المؤشرات على هذه العلمنة الفعلية علمنة الرموز الدينيّة، كما استُخدمت في الأدب. فقد كان لشعراء الرابطة القلمية في أمريكا الشمالية، وخصوصاً لجبران خليل جبران، أثر عظيم الأهمية في الشعر العربي الحديث، خصوصاً في استخدامه الصور والأنفاس الانجيليّة والتوراتيّة، بعد أن كانت هذه قد أضحت علمانية، ذات ارتباطات وتداعيات رمزية ومعنوية كونية أخرجتها عن إطارها المسيحي[٢]. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن أثر سعيد عقل في فترته الرومانسية. بل كان جبران شديد الإعجاب بابن الفارض، وكان يفضّل الغزالي على أوغسطين[٣]، وأصبحت شخصية المسيح لديه شخصية مأساوية ذات امتدادات كونية، تعبّر عن التجدد والتمرد[٤]. واستطاع بدر شاكر السياب أن يوطن الرموز المسيحية - ولم يكن هذا التوطين المعمَّم لهذه الرموز ممكناً لولا اعتبارها عالمية، غير مرتبطة بالديانة المسيحية - وأن يستخدمها مع رموز إسلامية ووثنيّة تموزيّة كانت عظيمة الأهمية في الشعر المشرقي الحديث. فيبدو عند السياب تمثّل تام للرمز الديني - أي تطويع تام له من قِبَل العملية الشعرية - تختلط فيه خصائص المسيح بخصائص محمد، فيعود السياب إلى جيكور، قائلاً:

«هذا حرّائي حاكت العنكبوت/ خيطاً إلى بابه»، ثم يمضي: «الموت في الشوارع/ والعقم في المزارع/ . . . محمد اليتيم أحرقوه فالمساء/ يضيء من حريقه/ وفارت الدماء/ من قدميه، من يديه، من عيونه/ وأحرق الإله في جفونه/ محمد النبي في حرّاء قيدوه/ فسمّر النهار حيث سمّروه/ غداً سيُصلب المسيح في العراق/ ستأكل الكلاب من دم البراق»[٥].

إن تمام العلمانية الشرط الأول لهذا التطويع التام للرمز الديني. فجاءت هذه من

(٢) Salma al-Khadrā al-Jayyūsī, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, Studies in Arabic Literature; v.6, 12 vols. (Leiden: Brill, 1977), vol.1, pp.93, 98, and 493; Khalil S. Hawi, *Khalil Gibran: His Background, Character and Works*, foreword by Nabih Amin Faris, American University of Beirut, Publications of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series; no.41 (Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1972), pp.192-193, and 207-209, and

مقدمة ميخائيل نعيمة إلى: جبران خليل جبران، **المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران**، ٣ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٤)، ص ١٩، و ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤٦، و ٥٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٨ - ٣٧٩، وغيرها.

(٥) بدر شاكر السياب، **ديوان بدر شاكر السياب** (بيروت: دار العودة، ١٩٧١)، ص ٤٢٥، و ٤٦٧ - ٤٦٨.

المكونات الأساسية لرؤية مأساوية تقرن الفردي بالجماعي في خطاب شعري نقدي على صورة مطلقة، وتالياً تحرري على صورة تامة، مقترنة في أحايين كثيرة بشكّيّة إيجابية. فكتب السياب في **مرثية الآلهة** خطاباً شعرياً فلسفياً على شاكلة الزهاوي[٦]: «الا كم رفعنا من إله وكم هوى/ إله واضحى ثالث وهو رابع/ وما كان معبوداً سوى ما نخافه ونرجوه أو ما خيلته الطبائع». وجاراه توفيق صايغ في «ثلاثون قصيدة» (١٩٥٤) من موقع مسيحي روحياً، علماني ثقافياً، يزاوج فيه ما بين الإله والحب: «أنا رب قديم/ تقصد موحاه الأمم/ فتحت الكوّة أتلصّص/ فألفيتني مقعداً أجشّ/ وكبوت/ خدعة لفّقتها فصدّقتها/ وآمنت بها إذ وثقت/ وانزاح الغمام/ عن عيون أربع/ . . . / أنا أقمت التمثال/ وأنا عليه أهويت/ فلئن اليوم هدمت/ فقدماً نحّت ما خلته كالمعجزات»[٧].

وجرى اللجوء إلى الآلهة الوثنية ورموز الحضارات الأخرى، كأوديب وجوكاستا عند السيّاب، وأوليس وبروميثيوس وسيزيفوس، وخصوصاً تموز وبعل إله الخصوبة السامي. فيبدو قحط الدنيا المنتقدة لدى السياب: «الأرض. . . عشتار فيها دون بعل»[٨]. فعبّر الشعر التموزي عن تصدع علاقة الشخصية الحداثية بمعوقات محيطها، وامتدح الاختلاف وهجا عقم التقليد الاجتماعي الثقافي المتمثل بالآلهة الممسوخة والنماذج الأبوية الساقطة[٩]. وتبنّى هاجس النهضة والتجديد، فروى النهضة رواية بعث تموزي لتخطي الجدب والعبث والخراب[١٠]. فيتضافر الرمزان المسيحي والوثني على حفر معالم الانبعاث القومي عند خليل حاوي، إذ قال: «يا إله الخصب، يا بعلا يفض /التربة العاقر، يا شمس الحصيد/ يا إلهاً ينفض القبر/ ويا فصحاً مجيد/ أنت يا تموز، يا شمس الحصيد». ويضيف: «يا إله الخصب، يا تموز، يا شمس الحصيد/ بارك الأرض التي تعطي رجالاً/ أقوياء الصلب نسلاً لا يبيد/ يرثون الأرض للدهر الأبيد»[١١]. فيغدو البعث القومي ـ متمثلاً في حزب سياسي قومي سوري أو عربي ـ عنوان النهوض ونظير الرمز السامي القديم، كما تكون أداته السياسية الهابطة عنوان فشل النهوض، مثل اليعازر، الذي يخاطبه خليل حاوي بقوله: «كنت صدى انهيار في مستهل النضال، فغدوت ضجيج انهيارات حين تطاولت مراحله»، ويضيف: «فأنت [لعازر] لا تختص بجماعة دون جماعة، كنت شاهداً ورأيتك في صفوفهم جميعاً»[١٢].

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(٧) توفيق صايغ، **المؤلفات الكاملة** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٨) السياب، المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٩) خالدة سعيد، «الحداثة أو عقدة جلجامش،» **مواقف**، العددان ٥١ ـ ٥٢ (صيف ـ خريف ١٩٨٤)، ص ١٧، وغيرها.

(١٠) أسعد رزوق، **الأسطورة في الشعر المعاصر: الشعراء التموزيون** (بيروت: منشورات مجلة آفاق، ١٩٥٩)، ص ٩، ٦١، ١٠٦ ـ ١٠٧، وغيرها.

(١١) خليل حاوي، **ديوان خليل حاوي** (بيروت: دار العودة، ١٩٧٢)، ص ٨٩، و٩٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٩، و٣١٢.

ويضاف إلى تطويع الرمز المسيحي والوثني والسنّي تطويع الرمزية الباطنية عند أدونيس، في خطاب شعري يستمر في ابداعيته بعد خمود الإبداعية السياسية، في عالم تحولات يمتصّ الكون في كونيّة إحشائية أولية تجعل من الداخل خارجاً ونسيجاً للعالم، ومن التعامل الحياتي استئنافاً لداخل عارف مطلق:

«لا الله اختار ولا الشيطان/ كلاهما جدار/ كلاهما يغلق في عيني/ هل أبدل الجدار بالجدار/ وحيرتي حيرة من يضيء/ . . . أحرق ميراثي، أقول أرضي بكر/ . . . أعبر فوق الله والشيطان/ . . . أهتف ـ لاجنة لا سقوط بعدي/ وأمحو لغة الخطيئة».

فيغدو الشاعر «لغة لإله يجيء» يربط البعث بالابداع كرباط الباب والحجاب في العقائد الباطنية، ويعبر في مدى قحط دنياه قياساً على آماله بالقول:

«خريطتي أرض بلا خالق/ والرفض انجيلي».

ثم يوظف كونية الرمزية الباطنية:

«اخلق أرضاً تثور معي وتخون/ أخلق أرضاً تحسستها بعروقي/ ورسمت سماواتها برعدي/ وزينتها ببروقي»[13].

فجاء الشعر العربي الحديث، إذن، مجالاً متميزاً للتعبير عن الحداثة العلمانية المتمثلة بتطويع الرمز الديني واعتباره خلال الاستصلاح الأدبي على الصورة التي تفرضها مرجعية الأدب لا مرجعية الدين.

وكانت الرواية والقصة أيضاً مجالين هامين لطرح التوجه النقدي الاجتماعي الثقافي للأدب، المتمثل في شخصيات قلقة، خارجة على سوية التقليد، عند سهيل ادريس وإحسان عبد القدوس وليلى بعلبكي وحنا مينه وشوقي عبد الحكيم وغيرهم. كما كانت الرواية عند نجيب محفوظ وجمال الغيطاني وغيرهما مجازاً لتمثل الرموز الإسلامية وأنماط الكتابة التقليدية العربية والعربية ـ الإسلامية استُخدِمت استخداماً ذا مرجعية أدبية دون المرجعية الأصلية، التراثية أو الدينية، كاستخدام أساليب السجع وتضمّن الحكايات لحكايات والرؤية الصوفية ضمن شروط الأساليب الروائية الحديثة. بل يبدو في نتاج نجيب محفوظ ـ رغم تحفّظه في معرض التعليق على ابعاد هذا النتاج ـ توجه وضعي تطوري علموي، جعل فيه العلم وريثاً للدين في العصر الحديث[14]. وإذ توارت الثقافة الدينية ومرجعيتها في بعض دروب المجتمع الغائرة، سادت الثقافة العلمانية المبعدة للمرجعية الدينية عن مجال النظر والاعتبار، وامتد تطويع التراث من مجال الاستصلاح الأدبي، إلى مجال المعرفة التاريخية المضبوطة التي خبت بعد

---

(١٣) أدونيس [علي أحمد سعيد]، **أغاني مهيار الدمشقي**، ط ٢ (بيروت: منشورات مجلة مواقف، ١٩٧٠)، ص ٥١ ـ ٥٢، ٦١، ٩٩، و١٠٦.

(١٤) رشيد العناني: «الدين في روايات نجيب محفوظ،» **الناقد**، السنة ٢، العدد ١٩ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠)، ص ٢٥ ـ ٢٩، و«نجيب محفوظ يشخص الداء،» **الأهرام**، ٢/٤/١٩٩٠.

إرهاب طه حسين، لتعود في الستينيات وبعدها، على صورة أبعد غوراً وأقصى دلالة، وأقل تردداً.

فجاء النظر في التراث على اعتبار أنه من أمور الماضي التي ولّت ولا مكان لها في الثقافة العقلية للعصر. واستتبع هذا النظر إلى المفاهيم الإسلامية العقائدية، كالألوهة والعوالم الروحانية والجن والعفاريت، وأخبار العصور الفائتة، على أنها أساطير[15] ـ وأصبح ممكناً النظر إلى قصة إبليس، مثلاً، على أنها قصة مأساوية، تقارب التراجيديا الاغريقية ـ دونما علاقة بواقع معيّن. بل صار ممكناً النظر إليها على أنها تشير إلى الغبن اللاحق بإبليس عنواناً على مأساويته. فهو مضطر للاختيار بين الإرادة والمشيئة، بين الإلهي وغير الإلهي، ولا يمكن أن يُعزى بلاؤه إلاّ إلى تعسف وصفه نص القرآن بمكر الله[16]. وجاءت أخبار ابراهيم وهود وصالح وغيرهم أخباراً منسوبة إلى أنبياء ذات أصول عبرية وسومرية وبابلية موظّفة في سبيل المشروع السياسي المحمدي[17]. ومزج بين هذه النظرة إلى أصول الأخبار النبوية القرآنية، وبين الأمر الذي تكلّم عليه طه حسين وغيره، من استنساب العرب إلى اسماعيل لأسباب سياسية[18]، وصلة التدين الإسلامي بالموقف السياسي لبني هاشم في تحالفهم مع اليثاربة ضد حزب بني عبد الدار. كما نظر في أصول الأسماء الحسنى، فأشير إلى العلاقة بين عبادة الله وإيل الكنعاني[19]، ورصد بالتفصيل ارتباط إله القمر في العبادة السامية بـ «إل»، وصلة عبادة الزهرة باسم العزيز أو المنعم، وأصول هذه العبادة بطقوس التضحية بالتيوس. كما أرجعت بلقيس وسليمان إلى إلاهة أنثى شمسية وإله ذكر قمري كانا المناسبة لطقوس عبادية جنسيّة كانت لها مقابلات في طقوس جنسية جاهلية قامت بها النسوة حول الكعبة. ووجد في الهلال والنجمة المتوسطة علاقة على تحوّل إيل إلى الله، واستمرار الزهرة في الحفاظ على معيّته[20].

كان في هذه الدراسات والنتائج تقدّم على ما هو متداول. فمع أن جواد علي في تاريخه الكبير للعرب قبل الإسلام كان قد فتح باب النقد التاريخي، إلا أنه فعل ذلك بقدر كبير من

---

(15) انظر مثلاً: خليل أحمد خليل، «مضمون الأسطورة في الفكر العربي،» دراسات عربية، السنة ٨، العدد ٧ (١٩٧٢)، ص ١٩ ـ ٧١.

(16) صادق جلال العظم، «مأساة ابليس،» في: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٥٥ ـ ٨٧.

(17) ثريا منقوش، التوحيد في تطوره التاريخي: التوحيد يعاني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ٢٦، ٣٢ ـ ٣٩، وغيرها.

(18) سيد محمود القمني: «مدخل إلى فهم دور الميثولوجيا التوارثية،» الكرمل، العدد ٣٠ (١٩٨٨)، ص ٤٥ ـ ٤٨، و«الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة: الواقع الاجتماعي لعرب الجاهلية،» الكرمل، العدد ٣١ (١٩٨٩)، ص ٤٣ ـ ٤٥، ٤٧، و ٥١ ـ ٥٦.

(19) بو علي ياسين، الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٨١.

(20) سيد محمود القمني، «القمر الأب أو الضلع الأكبر في الثالوث،» الكرمل، العدد ٢٦ (١٩٨٧)، ص ٤٣ ـ ٤٧، و ٥٠ ـ ٥٢.

الوجل، مما جعله ينسب إلى المستشرقين ما قد يراه مثيراً للجدل، كإمكان كون اسم هود إشارة إلى جماعة يهودية استُخدم للإشارة إلى شخص واحد من باب التجوز فقط[21]. ولكن نقده بقي جزئياً، واستمر المؤلف في استخدام الأخبار القرآنية والتوراتية كأنها أخبار تاريخية حقّة، دون تمحيص، على الرغم من استجابته لدواعي الموضوعية وإشارته إلى شكوكه بعبارة «زعموا»[22].

ولم يقتصر النظر التاريخي الفاحص على الجاهلية واستمرارها في المفاهيم والعقائد الإسلامية، بل تناول أمراً سابقاً على النظر فيها، ألا وهو قضية مصادر معرفتنا بصدر الإسلام، المصادر التي ما زالت تستخدم دون نقد تاريخي كاستخدام الدينيين لها[23]. فالمعروف أن القرآن والحديث وكتب التاريخ الأولى نصوص مشوبة بشكوك تاريخية بيّنة[24]، ليس أقلّها أهمية اضطراب معرفتنا بالنص الأصلي للقرآن بسبب سوء فهم تاريخ جمعه، وأولوية تفسيره وتأويله التاريخيين على أية معانٍ موضوعية فيه، مما يجعل هذه المعاني بعيدة المنال[25]. في القرآن بُعد أسطوري تجب دراسته بتقنيات تاريخ الأديان، «وإذا كان المؤمنون به لا يعترفون بأسطورية أساطيره، فإن ذلك لا يعدو كونه من صلب تعريف الأسطورة نفسها»، ومن ذلك أن تواتر الروايات قد لا يكون أكثر من «صورة متناسخة تستجيب لما ينتظر منها أن تكون لدى الذين تقدم إليهم»[26]. وواضح كيف تتحول الروايات المبكرة من واقع إلى أساطير ابتداء من طبقات ابن سعد؛ ولعل من أفضل الأمثلة على ذلك الخبر المعروف باسم «شأن الشاة» الذي تحوّل فيه الخبر من التاريخ إلى الدين[27]. ثم انه ليس هناك دلائل على وجود القرآن قبل الربع الأخير من القرن الهجري الأول، وليست توجد روايات شفوية محقّقة قبل أواخر الدولة الأموية، ويستفاد من الرواية التاريخية التي تضفي على القرآن تاريخيته صورة تكاد لا تتفق على نزول أية من آياته.

---

(21) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، 9 ج (بغداد: مكتبة النهضة؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1968 - 1971)، ج 6، ص 31 - 32، 34، وما بعدها، و347، وما بعدها، ج 1، ص 310 - 311.

(22) المصدر نفسه، ج 1، ص 53 - 55، 433، وما بعدها، ج 5، ص 5، وما بعدها.

(23) انظر مثلاً: حسين صفّوري، «مطالعة لكتاب: محمد، نظرة عصرية جديدة،» **مواقف**، العدد 28 (1974)، ص 98 - 109، وانظر: عاطف أحمد، **نقد الفهم العصري للقرآن**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1977).

(24) من أجل نظرة اجمالية تكفي الاشارة مثلاً إلى:

Richard C. Martin, «Understanding the Koran in Text and Context,» *History of Religions*, no.21 (1985), pp.361-384.

(25) محمد أحمد محمود، «حول بعض إشكاليات النص القرآني،» **مواقف**، السنة 59، العدد 60 (1989)، ص 53 - 73.

(26) حسن قبيسي، **رودنسون ونبي الاسلام: مقدمة حول التفسير المادي - التاريخي لنشأة الاسلام** (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 30 - 33، و 41.

(27) المصدر نفسه، ص 37 - 39.

ونتيجة ذلك، فإن معرفتنا بالسيرة النبوية تأخذ بالتقلّص كلما زادت معرفتنا بالمصادر، مما لا يجعل أمام الباحث مفراً ـ حسب رأي أحد أشد نقاد الرواية الإسلامية صراحة ـ إلا «حصر النتوءات والفجوات التي تتركها الرواية الإسلامية في الملامح التاريخية للسيرة النبوية من ناحية، ومقاطع التكرار أو الإزدواجية بينها وبين سير أخرى نقلتها لنا تلك الرواية بما فيها من حوادث ورموز من الناحية الأخرى»[٢٨]. فاستنتج سليمان بشير صاحب هذه النظرة الشكية، في كتاب طموح ما زال في مرحلة الوعد دون الاكتمال، بوجود اختلاطات بين عناصر متباينة ومصادر (مدنية وشامية وعراقية) مختلفة، فهناك خلط بين أمور منسوبة إلى محمد بن عبد الله ومحمد بن الحنفية، وبين أمور نسبت إلى عمر بن الخطاب وأخرى لعبد الملك بن مروان. ووجد أن محاولة طمس شرعية الأمويين في المصادر التاريخية قد تكون ذات علاقة بكون خلافة المدينة في حقيقة الأمر، ولاية قامت في زمن الأمويين، وأن الأمويين كانوا على الأرجح من حارب بني حنيفة ووحّد الجزيرة وعرّب الإسلام، بل وأسّس الإسلام في التاريخ. كما يستنتج بشير إمكانية كون النبي وبني عبد المطلب من أصل غير قرشي على الإطلاق، وكون تاريخ الإسلام أمراً مشكلاً، قد يعود إلى مرحلة متأخرة عما يقول التراث، بل قد لا يكون قد برز قبل منتصف العهد الأموي، وأن إسلام مكة تمّ في عهد عبد الملك بن مروان على الأرجح[٢٩]. وعلى الرغم من عدم إمكانية القطع بهذه الأمور في ضوء ما هو متوفر من أبحاث تاريخية نقدية تفصيلية، إلا أن الدراسات التي ذكرناها فتحت المجال أمام المعرفة التاريخية الحقيقية ذات المرجعية العلمية دون المرجعية الدينية الاعتقادية أو الرمزية، ولا يكفي لرفضها ـ حتى من بعض المثقفين العارفين بالبحث التاريخي ـ ترداد شعارات دالة على الأهواء السياسية دونما تناول التاريخ ونقده على أرضية النقد التاريخي، واستجداء الاعتبارات الإدارية كالإحجام عن الخوض في أمور التاريخ رداً على الموضوعية التاريخية، أو الدواعي السياسية، معايير للنظر التاريخي. من ذلك، القول بوجوب عدم اعتبار الدراسات القرآنية الحديثة لأن القرآن «هو نص الأمة التأسيسي. والسنّة هي حقل هذا النص في التاريخ. وشرذمة الوعي بهذه الطريقة... تعني شرذمة للوعي بوجودنا وتحققنا واستمرارنا في التاريخ»[٣٠]. كما لا يجدي النقد التاريخي الإصلاحي المقتصر على اعتبار التجريح على أساس التحيز للفرق السياسية، أو رفض ما تأباه العقول صراحة[٣١]، على الرغم من حسن نيته واستنارته، لأنه في نهاية المطاف نقد ساذج إلى حد كبير، ويقوم على حماية النصوص الأصلية من النقد الفعلي، كما رأينا عند محمد حسين هيكل، فواضح الآن أن شروط النظر في التاريخ الحقيقي لصدر الإسلام متحققة في بذور بذرتها بعض الدراسات التي أشرنا إليها، كما في دراسات تناولت الطابع الأسطوري الإجمالي

---

(٢٨) سليمان بشير، مقدمة في التاريخ الآخر: **نحو قراءة جديدة للرواية الاسلامية** (القدس: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ٧ ـ ١٠٣، و١٥٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٥٧، ١٦٠ ـ ١٦٣، ٣٣١ ـ ٣٦٩، ٣٩٤، وما بعدها.

(٣٠) انظر مراجعة كتاب لرضوان السيد، في: **الاجتهاد**، العدد ٢ (١٩٨٩)، ص ٢٣٠.

(٣١) مثلاً: حسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين الى مقتضى السلوك في القرن العشرين**، ط ٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٦٠، وغيرها.

للصياغة الخبرية والروائية للتراث[٣٢] وأخرى تناولت بنى بعض النصوص الإسلامية[٣٣]. بل وإن نقد النصوص المسيحية قد ابتدأ باقتحام المؤسسة الكنسية نفسها، مما دعا بالمطران جورج خضر عن حق إلى القول إنه «عندما يتكلم المسيحي عن الإنجيل بصورة نقدية، علمية، تاريخية فانت لا تستطيع أن تطلب إليه أن لا يستخدم نفس المنهج في كلامه عن القرآن»[٣٤].

كان من الطبيعي أن يقترن هذا الفكر الطليعي في شؤون التراث الديني الإسلامي بموقف عام من الدين. والواقع أن التفكير المنهجي المباشر في أمور الدين لم يكن واسع الانتشار، مع أن النظرية التطورية في الدين التي عاينا بعض معالمها في الفصل الثالث من هذا الكتاب سادت في ثنايا الثقافة، بل كانت الأخروية التطورية التي ما رأت في زوال الدين إلا قضية وقت من العلامات على التفكير العلماني في الدين، خصوصاً اليساري منه. وكان التفكير الستاليني في الحتم التاريخي من العناصر التي كانت مسؤولة عن عدم الاهتمام بتناول الدين في المجلات الطليعية. ولكن التناول المنهجي للدين الذي تم كان أكثر تطوراً من المخططات التطورية التي وسمت الحقبة التأسيسية والحقبة الليبرالية من تاريخ الفكر العربي الحديث. فنقدت النظرية الساذجة النفسوية التي تذهب بأصول الدين إلى الخوف من الموت، على اعتبار أن الخوف ظاهرة نفسية لا تنمّ عنه حاجة لافتراض عالم ثانٍ[٣٥]. ولكن النظرة النفسوية والابستمولوجية إلى الدين ما زالت سائدة، تفسر الظاهرة بأصول افتراضية لها، كالخوف أو الرغبة في تفسير ظواهر الطبيعة[٣٦]. وانتشرت انتشاراً واسعاً النظرة الماركسية إلى الدين التي رأت فيه ـ عن فويرباخ Feuerbach ـ استلاباً للذات الإنسانية وإسقاطاً لهذه الذات على غيب موهوم، ووجدت في هذا الاسقاط وفي هذا الاستلاب للوعي الإنساني إحدى آليات السيطرة الطبقية والتخدير الايديولوجي[٣٧] حتى يتم التطور الطبيعي المزعوم للبشرية إلى «حل عقدة الضعف الإنساني»[٣٨]. كما أدت التطورية الماركسية إلى النظر في شؤون تاريخ الدين من منظور يعتبر الأوضاع الاجتماعية والثقافية والطبيعية العامة[٣٩]، دون الاقتصار، كما في التطورية الوضعية، على الرقي العقلي المتفاضل بين مرحلة تاريخية وأخرى.

---

(٣٢) عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، الفصول ١ ـ ٣.

(٣٣) وضاح شرارة، استئناف البدء: **محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، القسم الثاني.

(٣٤) جورج خضر، «المسيحية العربية والغرب،» في: **المسيحيون العرب**، تحرير الياس خوري (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٣٥) ناصيف نصّار، «عودة الى القرون الوسطى: ملاحظات حول آراء كمال يوسف الحاج في الطائفية،» **مواقف**، السنة ١، العدد ١ (١٩٦٨)، ص ٩٤ ـ ٩٦.

(٣٦) مثلاً: القمني، «القمر الأب أو الضلع الأكبر في الثالوث،» ص ٣٩.

(٣٧) مثلاً: منقوش، **التوحيد في تطوره التاريخي: التوحيد يعاني**، ص ١٥ ـ ١٨، وهادي العلوي، «أشياء من فصول المسرح الديني في الوطن العربي،» **مواقف**، العدد ٢١ (١٩٧٢)، ص ٦٧.

(٣٨) منقوش، المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٣٩) مثلاً: المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ١٦٠.

واجتمع الاتجاهان التطوري والسوسيولوجي على إنتاج بوادر علم اجتماع ديني في الوطن العربي حيث تمّ ادراك الرابط الهام والأكيد بين فكرة الألوهة والبنية الاجتماعية البطريركية، وهو الربط الذي يزداد وضوحاً عندما يعاد الإله إلى أصوله الأبوية الملموسة في الاعتقاد بالأولياء عند عامة الناس[٤٠]. ولكن مع ذلك، ما زال الوعي السوسيولوجي العربي للدين في مراحله الأولى. وما زالت الدراسات السوسيولوجية التفصيلية للظاهرة الدينية في الوطن العربي ومن قبل باحثين عرب بالغة القلّة [٤١] ـ على توفرها في الأدبيات الانتروبولوجية الغربية، خصوصاً بالنسبة إلى المغرب ومصر. وكان وضوح الرواية السوسيولوجية والتاريخية للدين وعياً بعالمية الديانة، وبانطباق طبائع الأديان بعامة على الإسلام. من هنا أهمية ما قدّم إلى القارىء العربي من كتب مترجمة على رأسها **رسالة في اللاهوت والسياسة** لسبينوزا Spinoza، التي قال عنها مترجمها أنها تفصح عن «بنية واحدة للنص الديني أياً كان، يستطيع كل نفس أن يصل إليها»، وبالتالي فتح إمكانية إسقاط مادة سبينوزا ـ قصص التوراة ـ وإحلال مادة أخرى محلها، «وليكن التراث الإسلامي»[٤٢].

ولكن وعي انطباق طبائع الأديان كافة على الإسلام طبِّق عليه ـ أي على الإسلام ـ النقد الكوني للأديان المتضمن، كما رأينا، في الفهم الماركسي للدين، دون أن يكون وقفاً عليه. فأعيد طرح قضية الإسلام والعلم، وبين صادق العظم التعارض بينهما دون تداخل على الصعد المنهجية والمعرفية معاً. فلكل منهما منهج، ولكل منهما محتوى معرفي متمايز. وما الدين إلا البديل الخيالي للعلم[٤٣]، وفق هذه النظرة العلموية العقلانية غير المشوبة باعتبار انتروبولوجي للدين، والعائدة إلى مادية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وما الدين في هذه النظرة التنويرية إلا مرتع للخرافات ومحاولة لتفسير الكون تفسيراً ما قبل علمي باللجوء إلى الجن والشيطان وغيرهما. وكانت «عشعشة» هذه الأمور في العقلية العربية من علامات تخلّفها وعدم إدراكها الحداثة العقلية[٤٤]. فجاء الفكر الغيبي وثقافته أساساً من أسس التخلف العربي، وكان لا بد من الحسم في أمر التعارض بين العقل الاعتقادي والعقل التاريخي العلمي والانحياز إلى الثاني[٤٥]. وجاء الإسلام ديناً خالياً من الحس الأخلاقي الداخلي، قائماً

---

(٤٠) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٧.

(٤١) انظر: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

(٤٢) سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٧.

(٤٣) العظم، **نقد الفكر الديني**، ص ١٥ ـ ٢٠، وغيرها.

(٤٤) ابراهيم بدران وسلوى الخماش، **دراسات في العقلية العربية: الخرافة**، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩)، ص ٧، ١٥، ٢٦، و ٧٧ ـ ٧٨.

(٤٥) لتوصيف متميز ومتكامل للفرق بين الاثنين، انظر: فيصل دراج، «الشيخ التقليدي والمثقف الحديث،» في: **طه حسين: العقلانية، الديمقراطية، الحداثة**، قضايا وشهادات؛ رقم ١ (نيقوسيا: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٢٥ ـ ٦٦.

على الأوامر والنواهي دون غيرها، جاهزاً للتجاوز الأكيد من قبل الفكر الغربي، العالمي[46]، لا بل «لقد ضاق مجال الحضارة العربية ـ الإسلامية عن أن يتسع لشخص بروميثيوس سارق نار الآلهة وسر خلقها وإبداعها. كما ضاق أيضاً عن أن يتسع لأسطورة المسيح ـ البشر الإلهي ـ الذي يضحي بجسده من أجل خلاص أرواح البشر، ودون التمرد والتضحية لم يعد أمام عقلانية الإنسان العربي ذي الإحساس المنبّه لذاتيته وفرديته سوى أن يدخل مع الله ومع سيفه لعبة منافقة من الخضوع المصلحي الواعي»[47]. جرى بذلك قران الدين الممثّل بالإسلام، والقمع الاجتماعي والفكري، وذلك تسجيلاً موضوعياً للدور الذي ارتأت السلطات الدينية لنفسها القيام به على طول هذا القرن كما رأينا. فجرى التشديد على تمفصل الدين والايديولوجيا، والإيمان والسياسة، ووسم التدين بالرغبة في اعتقال العقل الطالب الخضوع وإبادة الغير، وفي أن يوسم كل خارج بالعدوانية والكفر، وجعلت مهمة تحرير العقل والإرادة نقد الدين[48]، كما كان الشأن في المانيا في منتصف القرن التاسع عشر. وجاء من هنا ادراك عناصر راديكالية أن الدين قد أضحى عقدة التخلّف الفكري، إضافة إلى الأخلاق الجنسية التي تستتبعها البنى الاجتماعية القائمة على دونية المرأة، وتسييس المواقف الفكرية. وهذا موقف عبّر عنه بو علي ياسين في دراسة معروفة[49]. وانبرى إلى إقامة هذا الربط من مواقع سياسية من أقصى اليسار ـ مواقع متماهية مع بعض أشكال التروتسكية الملتبسة بالفوضوية تحت اسم المجالسية، ومرتبطة بدعوى فنيّة وشعرية سوريالية ـ مجموعة مثقفين اجتمعت حول مجلة **الرغبة الإباحية** التي جعلت ضمن برنامجها تحطيم البنى الفوقية للمجتمع العربي باعتبار كونها أحد أقطاب «الثورة المضادة» وأعلنت تلك المجموعة الحرب على الدين والعائلة والأخلاق في نداء يعانق «النداءات الداخلية للطبقة العاملة» ويخاطب جميع الملاحدة العرب[50]. وجد هذا الاتجاه في الدين قياماً على القمع والبطش بالحياة الحرة، ووجد له عضداً في الدولة وفي الايديولوجيا القومية، التي جوبهت بالسريالية المتحولة أبداً غير القابلة للاحتواء[51]. ولم تكن السريالية العربية في السبعينيات تامة الجدة، بل سبق أن انتقد رمسيس يونان طه حسين عام ١٩٤٠ لإصلاحيته غير الماضية إلى الثورة الإلحادية، مع دفاعه عنه ضد الهجوم الرجعي عليه[52]، ولكنها استمرت في الدعوة إلى التحرر عن طريق تحرر الداخل الإنساني مما يكبله من قيود اجتماعية وفكرية كانت القيود الدينية مثالها، فجاءت تلك السريالية دعوة تحررية تامة الشمول، آخذة بالتحرر الاجتماعي، ومودعة سرّ

---

(٤٦) منصف شلي، «التفكير العربي والتفكير الغربي،» **مواقف**، العددان ١٣ ـ ١٤ (١٩٧١)، ص ٤٠ ـ ٦١.

(٤٧) بشير، **مقدمة في التاريخ الآخر: نحو قراءة جديدة للرواية الاسلامية**، ص ٢٧.

(٤٨) أدونيس [علي أحمد سعيد]، «العقل المعتل،» **مواقف**، العدد ٤٣ (خريف ١٩٨١)، ص ٣ ـ ٥.

(٤٩) ياسين، **الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي**.

(٥٠) **الرغبة الاباحية**، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣)، ص ١ ـ ٣.

(٥١) أبو طاهر القرمطي، **رب دنيا ضد الدين وضد كل بعث** (باريس: منشورات النقطة، رقم ١، [د. ت.])، ص ٣، و ٦ ـ ٧، وعبد القادر الجنابي، **الضالعون في معارك من أجل الرغبة الاباحية** (كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩٠)، ص ١٣، و ١٧ ـ ١٨.

(٥٢) عصام محفوظ، **السريالية وتفاعلاتها العربية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٧)، ص ٦٢.

هذا التحرر في التعبير الشعري ـ فالشعر «صراط غير مستقيم» بامتياز[٥٣].

اقتربت من هذه الدعوة الجذرية إلى خلق الفرد المطلق ـ في مواجهة جماعية الدين والعشائرية الأقوامية ـ دعوة إلحادية ماركسية وجدت في نقد الدين لبّ نقد الاستلاب، إذ رأت في الدين عاضداً أكبر للاستغلال الطبقي وحاجباً لواقع السياسة، كما اعتقدت بذلك أنها تمثّل النقد البروليتاري المنتقل من نقد السماء إلى نقد الأرض ومن الاستلاب الديني إلى الاستغلال الاقتصادي[٥٤]. كما ارتبط بهذا النقد السياسي والاجتماعي للدين نقد لاضراره الاقتصادية من موقع ماركسي أو متأثر بالماركسية، ولو لم يكن هذا الموقع مرتبطاً بالماركسية في حد ذاته، فهو موقع اشترك فيه الحبيب بورقيبة في مرحلة من حياته عندما انتقد هدر وقت العمل المنتج في رمضان، مع أحد المثقفين الذي قدّم كشفاً حسابياً بيّن فيه أن دوام الموظف السوري في رمضان لا يتجاوز الثلاث ساعات[٥٥]، وأحصى غيره بتفصيل ارتباك الميزانيات العائلية في رمضان، وخسارة مصر ١٠٠ مليون ساعة عمل في الشهر المبارك، وتبذير ملايين المواشي في الحج وعيد الأضحى سنوياً، وهذا كله في مجتمعات فقيرة[٥٦].

كان نقد الدين، المتحفظ منه والجذري، ارتباطاً أكيداً بالسياسة بمعناها الأكبر. فكان هذا النقد منصبّاً على وقوف الدين في وجه الرقي، وعلى ارتباط الرقي ومظاهره ـ العقلانية، التاريخية، العلموية، التحرر الاجتماعي ـ بالعلمانية. ولئن ارتبط نقد الدين بالاتجاهات السياسية اليسارية بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أن هذا لم يبلغ النقد الليبرالي بل لم يتجاوزه حتى في لحظاته اليعقوبية العدمية الدينية التي نظرنا إليها للتو. وكانت هذه الاتجاهات السياسية اليسارية مندرجة في سياق قومي ووطني أعمّ. وكانت تحارب عشائرية الفئات الحاكمة، والمتكآت الدينية لأنظمة الحكم، وتشدّد على أهمية إقامة ثقافة وطنية جديدة قائمة على أولوية الانتماء القومي ـ أو القطري كما في تونس ـ على أي انتماء آخر، وخصوصاً الديني. على ذلك قامت مواقف نقدية من علاقة السياسة بالدين، رابطة إياه بالتسلط السياسي، وبالتسلط الطائفي في لبنان على وجه الخصوص، داعية إلى فصل السياسة عن الدين والدين عن السياسة[٥٧]. وكان في حدة الارتباط بين السياسة والدين في لبنان علّة جيشان العلمانية

---

(٥٣) عبد القادر الجنابي، «الهوامل،» في: عبد القادر الجنابي، **ثوب الماء** (كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩٠)، (الصفحات غير مرقمة).

(٥٤) انظر مقدمة العفيف الأخضر، «من نقد السماء الى نقد الأرض،» في: فلاديمير لينين، **نصوص حول الموقف من الدين**، ترجمة محمد الكبة؛ مراجعة العفيف الأخضر، مختارات جديدة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢)، ص ٩ ـ ١٣.

(٥٥) ياسين، **الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي**، ص ١٤٢ ـ ١٤٤. وقارن: صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٥٢.

(٥٦) الأخضر، المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٥٧) مثلاً: جوزيف مغيزل، «الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية،» ورقة قدّمت إلى: **القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٣ (بيروت: المركز، ١٩٨٨)، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

الصريحة فيه وتفوق هذا القطر في هذا الشأن على غيره. لم تكن هناك ثمة توجهات دونكيشوتية في هذا، فقد جابهت الحركة الوطنية عموماً هجمة دينية مثيرة للطائفية ابتداء من منتصف الخمسينيات، في مصر أولاً، فكان لا بد وأن يصار إلى التشديد على شعار «الدين لله والوطن للجميع» في مجابهة ما يعيق الانصهار الوطني. فجاءت العلمانية على الأغلب نفعية التوجه، دون تنظير فلسفي فعلي ولو اعتبر البعض الطرح المضاد للمادية الجدلية في بعض الأدبيات الماركسية تأسيساً نظرياً، وهو ليس بحد ذاته تأسيساً فلسفياً فعلياً للعلمانية[58].
فكانت العلمانية في طابعها الغالب علمانية ضمنيّة، ناتجة عن علمانية الحياة، وهامشية الدين، وعن التوجه الحداثي في السياسة وفي الفكر والثقافة، إذ هي من مستلزماتها العملية. ولم تكن هناك حركات ثقافية واجتماعية واسعة علمانية العنوان، خلا تيارات يسارية تمثلت في الحركة الوطنية اللبنانية وفي أفراد وتيارات مسيحية ـ مارونية وأورثوذكسية وكاثوليكية ـ تحررية في لبنان الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، تململ فيها دينيون وعلمانيون تحت تأثيرات يسارية أو ليبرالية، وناقدة للدور السياسي، والاجتماعي والطائفي للكنيسة في لبنان. وكان المطران غريغوار حداد ومجلته **آفاق** لسان حالها: فانتقد الكنيسة، واقترح إلغاء الزواج الديني وهو من أركان الطائفية باعتبار أنه قانون كنسي زمني، ووجد أن ما هو خالد في المسيحية لا يتجاوز الإيمان بالمسيح الإله ـ الإنسان، و«كل ما تبقى يمكن خلعه كثوب قديم». ورحب بالدروس المستقاة من العلمانية في الفصل بين النسبي والمطلق وبين جوهر المسيحية وتجسيداتها التاريخية، بل جعل العلمانية من مستلزمات المسيحية في تفكير يقارب الأشكال الراديكالية من الإصلاحية الإسلامية[59]. كما كانت أعمال ناصيف نصّار حول الطائفيّة من أبرز النتائج التي تمخض عنها جو لبنان في الستينيات والسبعينيات.

إن ما يجمع بين المواقف السالفة ويحقق شروط طرحها والتوجه الحداثي النهضوي بالمعنى الكوني: الموقف القائم على مرامي النهوض بالمجتمع العربي نهوضاً حضارياً يحقق فيه شروط الرقي، من انغراس الثقافة الليبرالية فيه القائمة على قيم الحرية والعقل، والماضية بالتالي على سبيل مواكبة الحضارة العالمية. وكان هذا التوجه الغالب في مختلف مجالات الثقافة عدا الهوامش الإسلامية. فجاء تأكيد ضرورة غرس القيم الثقافية والعقلية البرجوازية القائمة على حرية العقل أساساً لقيام المجتمع الحديث، المرتكز على تأكيد موضوعيته الطبيعية والمادية، ونبذ الغيبيات ومستلزماتها، بحيث جاءت الحداثة عند ياسين الحافظ، مثلاً، متمحورة على المستقبل، قائمة على توجه تاريخي دون نظرية[60]. فما كانت آثار الماضي ـ ومنها

---

(٥٨) هناك استثناءات قليلة للطرح الفلسفي وللتنفيذ الفلسفي للمواقف الدينية، انظر: عادل ضاهر، «نقد «الصحوة الاسلامية»،» **مواقف**، العدد ٥٨ (١٩٨٩)، ص ٤٦ ـ ٧٧.

(٥٩) غريغوار حداد: «هل البحث الديني الجذري كفر وشك أم هو في منطق الانجيل؟» **آفاق**، العدد ١ (١٩٧٤)، ص ٣٢ ـ ٤٥، و«المسيحية والعلمانية،» **مواقف**، العدد ٣٩ (١٩٨٠)، ص ١٣٩ ـ ١٤٨.

(٦٠) ياسين الحافظ، **التجربة التاريخية الفيتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٠ ـ ٢٥.

الدين والطائفية ـ إلا «رواسب»، على الرغم من شدة مقاومتها[61]. وكما هو معروف، فإن ياسين الحافظ استند إلى تحليلات سابقة لعبد الله العروي[62]، الذي وجد في تخلّفنا ـ وبالتالي دواعي رغبتنا في الرقي ـ فواتاً في تطور تاريخي حصل فيه سبق مؤكد من قبل الغرب، بحيث أصبح الرقي إعادة الانتظام للأمور في السوية التي لها بما هي ذات طبيعية تاريخية معلومة الوجهة. فالتاريخ الكوني هو تاريخ طبيعي ينتظم كل التواريخ ويصحح اعوجاج كل تاريخ مفوّت بابتلاعه في كونيته الناجزة. إن ما لا يتفطّن إلى هذه الكونية الغائيّة هو أن التخلف والفوات، بل الإبقاء على التخلف، قد يكون نمط معاصرة العالم الثالث في عصر الامبريالية. فالتخلف تميُّز، وليس فواتاً بالمعنى المطلق، بل من المستحيل النظر إلى فوات المجتمعات نظرة إطلاقية، إذ ينبغي التمييز بين شرائح المجتمع وقطاعاته الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية، والتمييز بين عناصره المبلقنة على صعد الثقافة والاجتماع والفكر والفن وغيرها، والإتيان بصورة تركيبيّة وضعيّة، قبل الكلام التام عن العالمية، فالواضح أن في مجتمعاتنا قطاعات لا تعاني من الفوات، وعلى رأسها الأدب والفن والاستهلاك والأعمال المالية لبعض الفئات، وليس كافيا اعتبار الحاضر ما قبل تاريخ كلي منجز. ولذلك، فإن السبيل الوحيد للنظر إلى العالمية هو تأكيد اللاتكافؤ ضمن وحدة كونية وجهتها أوروبية أو غربية، مع الانصراف عن اعتبار الوطن العربي وحدة مقفلة متجانسة، والانصراف عن النظر إلى الغرب والى الكونية بالاعتبار نفسه، لأن هذا الاعتبار ليس تاريخياً، ولو كان تاريخانياً. ويصدق هذا التحليل على الرافدين الفكريين الأساسيين المجتمعين عند العروي ـ الليبرالية والماركسية ـ صدقه على كليهما على حدة. فنجد القومية الليبرالية تنحو نحو تجريد أكبر في النظر إلى التاريخ، إذ هي ترى جماع التاريخ ووحدته من منظور خطابي يعتبره شأناً منبثقاً عن طبيعة بشرية واحدة، وعن «ضرورة» مفترضة للانسجام والتناغم بين الخبرات الحضارية المختلفة[63]، غير واضحة الأسس إلا الخيار الحكيم والسديد للعقل الراشد الواعي غير المشوب بالسياسة وبالهوى، والذي يبدو في هذا الخطاب كأنه ذو سياق مكتفٍ بنفسه نابع من طبيعة له لا تلبث أن تعود للتفتح كلما طغت عليها وعطلتها العوامل الخارجية[64]. وينتهي هذا الخطاب إلى مديح فهم تقني تنظيمي للعقل وللمستقبل هو، على صحة كونه شرطاً لا بد له من شروط الرقي، يظل عند زريق وفي الخطاب الليبرالي عموماً خارج إطار التحليل التاريخي لشروط استيعابه، الشروط التي يؤكدها العروي بدوره ولو على صورة أكثر تاريخية وإحساساً بالسياسة وبدور الدولة.

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٧، و ٢٢.

(٦٢) نعتمد على: عزيز العظمة، «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ: مناقشة لفكر عبد الله العروي،» في: عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة؛ منشورات عيون، ١٩٩٠)، ص ١٠٥ ـ ١٢٧.

(٦٣) قسطنطين زريق، **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ٦٩ ـ ٧٣.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

ليس الرافد الماركسي بعظيم الاختلاف في كونيته إلا في اعتباره موقع الغرب في التاريخ الكوني محطة في مستمر أبعد غوراً في التاريخ. فلئن كانت الغائية أملاً عند الليبراليين دون مستند ميتافيزيائي، استوعب الغرب عند الماركسيين «مادة التاريخ السابق دون فائض»، وأضحى المحلي يتضمن الغرب كغاية مضمرة[٦٥]. فانسلّ الغرب عن غربيته والشرق عن شرقيته، واجتمعا في غائية حتمية الوقوع. ولئن جنح أغلبية الماركسيين، خصوصاً المنضوين في الأحزاب الشيوعية، إلى تناول هذا الأمر تناولاً غائياً ميتافيزيائياً، إلا أن ما فيه من تأكيد على وحدة التاريخ العالمي، والتطور العالمي الواحد - على عدم تكافؤ عناصره ووتائره - من أكثر الأفكار المتداولة تنويراً أو واقعية في آن. وليس من المعقول وسم عبارة «الثقافة العالمية»، أنها مجرد قناع أيديولوجي للنهب الاستعماري قائمة على إلغاء التعدد الثقافي[٦٦]، إلا إذا خصصنا هذه الثقافة بالثقافة التيلفيزيونية الاستهلاكية، وأهملنا التعدد الثقافي في داخل الثقافة العالمية ذاتها التي لا تستغرقها الثقافة الاستهلاكية. وليست كل وحدة ثقافية تبعية ولا استتباعاً، خصوصاً في إطار النظرة الماركسية.

انبثقت العلمانية الضمنية والصريحة، إذن، عن التوجه النهضوي الكوني الوجهة، فكانت وجهة «العقل الممتحن المنضبط المولِّد «بدل» الذاكرة الساردة المرددة المقلدة»[٦٧]. وارتبطت العلمانية في صياغتها الصريحة، كما رأينا، بتوجه نقدي عام تجاه الأوضاع العربية، وخصوصاً هزيمة حزيران/ يونيو التي رؤي في الذهنية الغيبية الدينية أحد أسبابها، إضافة للعشائرية، والتربية الأبوية، والتنشئة الاجتماعية المنتجة للشخصية الفهلوية، وتغييب المفاهيم الحديثة للعلم والزمان والعلمانية وكانت أفضل التعبيرات عن هذا الاتجاه المواقف الفكرية لصادق جلال العظم[٦٨] والدراسات النفسية الاجتماعية الميدانية الكثيرة لعلي زيعور التي صدرت في ١١ جزءًا تحت عنوان «التحليل النفسي والاناسي للذات العربية» عن دار الطليعة في بيروت. وكان التوجه العلماني، خصوصاً في صورته الراديكالية أو ما قارب مفاهيمها، مستنداً إلى أسس اجتماعية هي التحرر الأكيد للفرد في قطاعات من المجتمع العربي، وكان أفضل مؤشر على ذلك تحرر المرأة الذي ارتبط بالعلمانية الراديكالية برابط طبيعي هو عدم قابلية الحرية للتجزئة من جهة، واقتران اللادين والحرية بإباحية موهومة في ذهن الدينيين من جهة أخرى. ففي مقابل ما يقال حول تحرير الإسلام المرأة الجاهلية، رؤي أنه استبدل الوأد المادي بالوأد الاجتماعي[٦٩]. وقرن بين الكبت والسلطوية العائلية والدينية وبين الحفاظ على اللامساواة بين

---

(٦٥) وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠)، ص ١٢٤، و ١١٨ - ١٢٧.

(٦٦) مثلاً: دراج، «الشيخ التقليدي والمثقف الحديث،» ص ١٩٠ - ١٩١.

(٦٧) قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣)، ص ٩٣.

(٦٨) العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، أكمل تعبير عن هذا الاتجاه.

(٦٩) سلوى الخماش، **المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف**، تقديم ابراهيم بدران (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١٠٠.

الجنسين واعتماد اللاعقلانية في شؤون الأخلاق الشخصية والعامة[٧٠]. وانتشر خطاب نسوي يقرن ما بين تحرر المرأة والاشتراكية والعلمانية[٧١]. لم يكن العلمانيون وحدهم من دافع عن حقوق المرأة، بل وجدت في خالد محمد خالد مدافعاً اصلاحياً إسلامياً جريئاً عن حقوقها السياسية والاجتماعية والانسانية التامة[٧٢]. هذا، وانخرط العلمانيون في الدفاع عن قضايا التحرر الاجتماعي، وكانت المرأة، كما رأينا مراراً، مفتاح هذا التحرر وعقدته، وكان تكبيل المرأة أمراً قائماً على جميع الصعد. ومن هنا رأت إحدى التونسيات ضرورة تحرر الفتاة من أنماط اللعب والثياب الكابحة لها والمانعة لها عن ادراك كامل طاقاتها[٧٣]. بل وجد في المرأة نقطة إعادة انتاج الايديولوجيا السلطوية. وكانت استطاعتها اعادة امتلاكها لإرادتها المعنوية والجسدية، وخصوصاً تحررها الجنسي، خروجاً على نظام القمع العام ومنذراً بانهياره وتخليصاً للمرأة مما يثقل إنسانيتها ميثولوجياً ودينياً ومؤسسياً[٧٤]. وارتبطت الحركة النسوية بالعلمانية في كل بقاع الوطن العربي، من لبنان إلى مصر والجزائر، خصوصاً عندما اعتبر الاسلاميون الاثنين وجهين لعدو واحد: فالمطالبة بحقوق المرأة بدعة استعمارية، كما رأى راشد الغنوشي، مطلوب منها مسخ ضمير الأمة[٧٥].

من نافل القول ان دعوة التحرر الاجتماعي التي اقترنت بالعلمانية جاءت قطاعاً متقدماً على بقية قطاعات المجتمع في الوطن العربي، وكان الخطاب الإسلامي واعياً هذا الأمر مستخدماً إياه في سبيل أن يعضد مكامن الدينيين من الرجعية الاجتماعية. فبالنسبة إلى المرأة، مثلاً، يجتمع التحقير الاجتماعي الضمني لها مع الخوف من تفوّق جنسي يُعزى إليها[٧٦]، مما يقابل جعلها، وهي من المفترض أن تكون ناقصة العقل، مستودع الشرف الأسري والعشائري[٧٧]. ووجدت دراسة ميدانية في أوساط تونسية متعلمة عام ١٩٦٠ أن الموافقين

---

(٧٠) ياسين، **الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي**، ص ٥٩ ـ ٧١.

(٧١) مثلاً: نوال السعداوي، **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع المصري**، ط ٥ (القاهرة: مطبعة مدبولي، ١٩٨٣)، وانظر: خليل أحمد خليل، **المرأة العربية وقضايا التغيير: بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

(٧٢) خالد محمد خالد، **من هنا... نبدأ**، ط ٨ (القاهرة: مطبعة أحمد علي مخيمر، ١٩٥٤)، ص ١٧٤ ـ ١٩٣.

(٧٣) فتحية مزالي، «شخصية المرأة التونسية،» **فكر**، السنة ١، العدد ١ (١٩٥٥)، ص ٣.

(٧٤) مثلاً: جانين ربيز، «حول أهمية التحرر الجنسي في عملية تحرر المرأة،» **مواقف**، العدد ٢٨ (١٩٧٤)، ص ١١٠ ـ ١١٢؛ الهام كلّاب البساط، «في معنى التحرر الجنسي،» **مواقف**، العدد ٢٨ (١٩٧٤)، ص ١١٣ ـ ١١٦، و

Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam,* translated from French by Alan Sheridan (London; Boston: Routledge, 1985), pp.237-239.

(٧٥) شكري لطيف، **الاسلاميون والمرأة**، ط ٢ (تونس: بيرم للنشر، ١٩٨٨)، ص ١٨.

(٧٦) لدراسة عينية، انظر: عبد الصمد الديالمي، **المرأة والجنس في المغرب** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥)، ص ٣١ ـ ٤٠، و٥٣ ـ ٨٢، وانظر: لطيف، المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٤.

(٧٧) الخماش، **المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف**، ص ٦٠ ـ ٦٧.

على الاختلاط بين الجنسين دون تحفّظ لا يتجاوز العشرين بالمئة، بينما تحفّظ حوالى نصف العينة تحفظاً شديداً على ذلك، ولو كانت الكثير من دواعي التحفظ متصلة بشيء من وعي التحول الاجتماعي، كالقول بأن الوقت لم يصبح مناسباً بعد، أو أن ظروف ذلك غير ناضجة، دون التحفظ المبدئي[78]. وتنحو الاحصاءات إلى التعسف تجاه قياس عمل المرأة، مما يعكس نظرة قيمية إلى عملها ناتجة من دونيتها في مجال العمل في ظل الأسرة الأبوية المرتكزة على قوانين زواج وإرث جائرة[79]. بل يرتبط تشجيع تونس والمغرب العمل النسائي بتشجيعه اليد العاملة غير الماهرة في ظل اقتصاد انفتاحي تبعي[80]، وما زالت مشاريع الحكومة لتدريب النساء الريفيات للعمل في سوريا وهي دولة تقدمية نسبياً في هذا الأمر، تشدّد على الدور التقليدي الذي لعبته في الاقتصاد، كالتطريز والخياطة وغيرهما[81]. وما زال سائداً الخطاب حول الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة التي تترجم فوراً إلى فروق في المقدرة الاجتماعية دون مسوِّغ غير الرغبة الايديولوجية، ودونما اعتبار كون الأنوثة والذكورة تحديدات بيئية واجتماعية وتاريخية تختلف من مجتمع إلى آخر[82]. بل ما زال ممكناً، دون استهجان أو استحياء، طرح مواقف تنمّ عن عنف معنوي بالغ تجاه المرأة، كإفتاء أحد مشايخ الأزهر بأنه ليس لختان المرأة - وهو التمثيل الهمجي بعضوها التناسلي - أية دواع شرعية أو أخلاقية أو طبية، ولكنه رغم ذلك قد يكون «مكرمة للرجل»[83]. ولا نشك في الأصداء الايجابية التي قد يلقاها المنهج الفكري الإصلاحي الإسلامي الذي أوصل أحد المؤلفين الواسعي الانتشار إلى القول بأن الإذن القرآني بضرب الزوجات أمر في صالحهن، فهو يتفق مع مكتشفات علم النفس ويوفر للزوجة لذة ماسوخيّة تساعد على إخضاعها للزوج[84].

---

(٧٨) C. Camilleri, «Les Jeunes tunisiens cultivés face au problème de la mixité,» *Confluent*, no.20 (1961), pp.264-265, et 268.

(٧٩) فاطمة المرنيسي، **نساء الغرب: دراسة ميدانية**، ترجمة فاطمة الزهراء ازرويل (الدار البيضاء: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨٥)، ص ٢٢ - ٢٣، و ١٠١ - ١٠٤.

(٨٠) درة محفوظ، «المرأة العربية في المغرب العربي بين الاستغلال والتحرر،» ورقة قدّمت إلى: **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٢)، ص ٣١٩ - ٣٤٠.

(٨١) Kasturi Sen, «Women, Employment and Development: Two Case Studies,» *Journal of Social Sciences* (Kuwait), no.1 (1982), p.133.

(٨٢) انظر: الخماش، **المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف**، ص ٣٣ - ٣٤، ونقض الطرح الإسلامي لهذا الخطاب عند: لطيف، **الاسلاميون والمرأة**، ص ٢٨ - ٣٧، والاعتبارات التاريخية والانثروبولوجية لنقض هذا الطرح وللتحديدات المختلفة للذكور والأنوثة، في:

Carol MacCormack and Marilyn Strathern, eds., *Nature, Culture and Gender* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1980).

(٨٣) محمود شلتوت، **الفتاوي: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة**، ط ٢ (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٥)، ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

(٨٤) مصطفى محمود، **حوار مع صديقي الملحد** (القاهرة: مطابع روز اليوسف، ١٩٧٤)، ص ٤٧ - ٤٨.

إن كانت الأمور المذكورة في الفقرة السابقة مؤشراً على تخلّف قطاعات من المجتمع عن الفكر الذي يقدر هذا المجتمع على حمله مما طرحناه سابقاً، فإن هناك مؤشرات أخرى ترتبط ارتباطاً مباشراً بالعلمانية وبالتدين. فإن الزوابع التي تثار ضد الأدب الطليعي أمر معروف نذكر منها هنا الضجة التي أثيرت - انطلاقاً من مصر في الأساس - ضد رواية ليلى بعلبكي **سفينة حنان إلى القمر** وتحريض شرطة الأخلاق اللبنانية على مصادرة الكتاب[85]، وما زال هذا المسلسل جارياً حتى اليوم في الهجوم الديني على الأدب الطليعي والفكر العلماني[86]. وأثارت بعض الدراسات النقدية الجديدة للتراث دراسات لسيد القمني - أشرنا إليها في فقرات سابقة - غضب بعض الجهات الدينية التي هددت المؤلف والناشر بمساوىء وخيمة. وصادرت المباحث المصرية كتاب لويس عوض **مقدمة في فقه اللغة العربية** بطلب من الأزهر لأنه انحاز إلى الموقف المعتزلي في القول بأن كلام الله غير مساوٍ لذاته، وأنه بذلك مُحْدَث، وأن الاعجاز - كما عند القاضي عبد الجبار - كمال مرتبة القرآن في لغته، دون أن يعني ذلك أنه أفصح كتاب في كل اللغات لأن هذا القول لا محصلة له[87]. وكان لويس عوض قال ذلك ابتغاء دراسة التحولات الصوتية للعربية وتبويبها ومواجهتها بنظائرها في اللغات الهندية الأوروبية على نحو مناهج الفيلولوجيا التاريخية الحديثة، وهذا أمر هام، خصوصاً دراسة تاريخ المفردات. ولو لم يكن عوض موفقاً في سعيه، فهو قد استند إلى نظرية المصدر القفقاسي الواحد والمصدر اللغوي المفرد للغات الهندية الأوروبية، وهي نظرية في اللغة وفي تاريخ ما قبل التاريخ لم يعد لها ما يبررها في ضوء الاكتشافات الأثرية واللغوية الحديثة، بل يبدو أنها كانت من أساطير القرن التاسع عشر[88].

ولكن الذي لا شك فيه أن قضية هذه الفترة من تاريخ العرب الحديث كانت كتاب **نقد الفكر الديني** لصادق العظم. فقد كان هذا الكتاب قد صدر بعد **النقد الذاتي بعد الهزيمة** للمؤلف نفسه. إذ طرحت جملة تساؤلات حول مواضع الخلل الفكرية والاجتماعية في مجتمعاتنا التي تجعل تفوّق إسرائيل كاسحاً، لأنه تفوّق عسكري قائم على تفوّق علمي وثقافي وعقلي واجتماعي، أي تفوق تاريخي مطلق. وكانت من عوامل الاختلال لدينا المرجعية العقلية المتمثلة في الغيبية القائمة على الدين والرجعية الاجتماعية القائمة على العشائرية أي على البنى السلطوية الاستتباعية - وانعدام الشعور بالمسؤولية العامة والتربية غير السوية للناشئة. فجاء **نقد الفكر الديني** ناقداً لبعض نواحي التراث - كقصة إبليس التي سبق أن

---

(٨٥) «دفاعاً عن الحرية: ليلى بعلبكي،» حوار، العددان ١١ - ١٢ (١٩٦٤)، ص ١٧٦ - ١٨٢.

(٨٦) انظر مثلاً: عوض بن محمد القرني، **الحداثة في ميزان الاسلام**، مع تقديم الشيخ عبد العزيز بن باز (الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، ١٩٨٨).

(٨٧) لويس عوض، **مقدمة في فقه اللغة العربية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٦٩، و ٨٥ - ٨٨.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٠ - ٤٩ وغيرها، وانظر بالنسبة الى الوضع الحالي للأبحاث في هذا الموضوع: Colin Renfrew, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1987).

تكلّمنا عليها ـ وتشجيع الدولة للخرافات المتمثلة بمساهمة الأجهزة الرسمية المصرية في تغذية وهم ظهور العذراء في القاهرة، تمسكاً بالغيبيات بدل السياسة سبيلاً لإزالة آثار العدوان، ومفنداً لخواء ما يدعى الحوار الإسلامي المسيحي في لبنان ومشيراً لقيامه على ما يدعى في المشرق «تقبيل اللحى» وجبر الخواطر دونما نقاش فعلي، في سبيل المحافظة على الأوضاع الطائفية القائمة وقياداتها. وجاء توجه الكتابين السياسي توجهاً وطنياً تقدمياً، ماركسي المبعث، كما كان توجه نقد الدين عموماً توجهاً عقلانياً تنويرياً مشيراً إلى أحد مصادر الماركسية في ماديّة القرن الثامن عشر. فوجد في الدين سلاحاً نظرياً للرجعية السياسية وأداة ديماغوجية للتغطية على الهزيمة. فتضافرت في الجلبة المدوية التي جوبه بها صادق العظم عناصر عدة كان اجتماعها مؤشراً على القوى التي كانت ستدفع بالانهيار العربي الى وضعه الراهن بداية من هزيمة الأنظمة الوطنية في حزيران/ يونيو ١٩٦٧. فجابهت الطائفية اللبنانية، مسلمة ومسيحية، الكتاب ومؤلفه مجابهة فئات متحالفة في العمق، واضطر المؤلف إلى الاختفاء مدة. وجوبه من قبل الخطاب المازج الدعوة للإسلام بالعداء للقومية العربية وللاشتراكية، والمندرج في الحرب الباردة وفي التوجه العالمي الذي قادته الولايات المتحدة للعداء للشيوعية على مختلف الصعد، ومنها الايديولوجي. وجوبه الكتاب فكرياً، من قبل الموقف الاصلاحي الإسلامي الواجد للعلم في القرآن، والشاك في العلم مما قد بحثناه في فقرات سابقة[٨٩] خصوصاً وأنه فنّد التوفيق الخطابي بين الدين والعلم، وأصرّ على مساءلة وجود هاروت وماروت والجن وغير ذلك. كما اندرجت التنديدات في المواقف التراجعية للأنظمة الوطنية على صعيد الفكر والتجائها إلى الخلاص على يدي الدينيين ومؤازريهم ـ بل ومنقذي هذه الأنظمة ـ في أوساط الإسلام النفطي.

لن نستعيد هنا شبهات الدينيين على الكتاب ولن نعرض لخطابهم التسفيهي التكفيري التخويني، فهي لا تختلف في مضامينها ومناهجها عما سنرصده في الفصل المقبل عندما نحلل الخطاب المناهض للعلمانية، والذي تناولناه في معرض تناولنا لقضيتي **في الشعر الجاهلي** و**الإسلام وأصول الحكم**. فللخطاب هذا بنى سردية سجالية وخطابية مستقرة ورتيبة لا تتحول من موضع إلى موضع، كالحال في الحكايات الشعبية والرواية البوليسية. وجل ما علينا الإشارة إليه هو دلالتان أساسيتان لقضية **نقد الفكر الديني**. حوكم المؤلف والناشر بشير داعوق في بيروت بعد شكوى من دار الفتوى البيروتية بتهمة إثارة النعرات الطائفية (في غياب قوانين تعاقب الكفر أو الردة) ودافع عنهما جوزيف مغيزل وادمون ربّاط وباسم الجسر (وهو ابن مفتي طرابلس السابق) وغيرهم من المحامين بحجة أن نقده يتناول الأديان كافة دون إثارة دين على آخر، فحكم ببراءة الاثنين. فجاءت أولى الدلالات تشير إلى أن العلمانية في الوطن العربي شأن ثابت المقام أصيل المنبت مندرج في القانون والتراث القانوني الحالي، ثابت المواقع والأوتاد في الفكر العربي المعاصر، مما يفسر حجم الجهة التي انضوى إليها من دافع عن العظم وامتدادها، ولم يكن كل أعضائها ممن وافقه في الرأي بل دافع عنه أحد الدينيين، وهو

(٨٩) انظر مثلاً: محمد عزت نصر الله، الرد على صادق العظم: مناقشة عامة لكتاب «نقد الفكر الديني» (بيروت: مؤسسة دار فلسطين للتأليف والترجمة، ١٩٧٠).

الشيخ عثمان صافي، في كتاب بعنوان على هامش الفكر الديني صدر عن دار الطليعة عام ١٩٧٠، وتبرّع ما لا يقلّ عن ٣٥ محامياً للدفاع عن المؤلف والناشر. وجاءت الثانية استخلاصاً من سعة الجبهة المعادية لـ نقد الفكر الديني، دالّة على التوجه الارتكاسي للنظام العربي بعامة، ممثلاً في اتجاه الدولة الوطنية للمساومة السياسية حول وظيفتها التمدينية وضلوعها في النظام الفكري للهزيمة، مما سنرصده في الصفحات التالية.

ثانياً: الدولة والدين والمستقبل المرتهن

ورثت الدولة الاستقلالية أو الوطنية العربية عن الدولة التنظيماتية أو الانتدابية أسس نظام تربوي وثقافي علماني عرضنا ملامحه. وكانت سوريا وتونس الدولتين اللتين عملتا على تعميق هذه الأسس على صورة منهجية وترسيخها. فكان من أولى مهام النظام الاستقلالي في سوريا إلغاء التمثيل النسبي الطائفي في مجلس النواب؛ وقام نظام الشيشكلي بإلغاء قضاء الأحوال الشخصية للطوائف الإسلامية المختلفة ودمجها في قانون واحد، ومنع كل التنظيمات والتجمعات القائمة على أسس طائفية أو إثنية أو جغرافية، واستمر في سياسة ثقافية عروبيّة كانت عنوان السياسات الثقافية لمختلف الأنظمة السورية التي أتت بعده. وترسخت هذه الوجهة بعد استيلاء نظام شباط/ فبراير ١٩٦٥ على السلطة، عندما وضعت كل المدارس الطائفية تحت رقابة الدولة المباشرة، مما أدى إلى هياج في بعض الدوائر، خصوصاً الكاثوليكية. واستمرت الدساتير السورية (١٩٥٠، ١٩٥٤، ١٩٦٤، ١٩٦٦، ١٩٧٣) على دأبها في عدم النص على دين للدولة، على الرغم من نصها على أن الإسلام دين رئيس الدولة ـ فكانت الدولة العربية الوحيدة دون دين رسمي، إضافة إلى لبنان، وتونس التي أشار دستورها الى تعلّق الشعب التونسي بتعاليم الإسلام، والدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة الذي لم يأت على ذكر الدين. كما سجلت الدساتير السورية واقع كون الشريعة مصدراً رئيسياً للتشريع. ثم استمر نظام شباط ١٩٦٥ بتجذير العلمانية رسمياً عندما أصبح القَسَم الرئاسي منذ عام ١٩٦٦ قسماً بالشرف بدلاً من القسم باللّه، ولو أعيد القسم باللّه بعد تولي الرئيس الأسد رئاسة الجمهورية، وكان هو المبادر بالاقتراح بتعديل دستور ١٩٧٣ لينصّ على ديانة الرئيس، وذلك نزولاً عند رغبة «قطاعات من الشعب»، وبعد اضطرابات أثارها الاسلاميون حول هذه القضية[٩٠]. فجاء تعبير القانون العام ـ أي الدستور ـ في سوريا علمانياً، مومئاً ايماءات متذبذبة باتجاه الدينيين بفعل ضغوط آنية مباشرة. فلم تحجم الدولة عن إقامة كلية خاصة بالشريعة في جامعة دمشق، بعد أن كانت هذه المادة تدرَّس في إطار دراسة القانون بعامة على صورة تعطيها حجمها الفعلي كجزء من تاريخ القانون والقانون المقارَن، وربما رغبت الدولة بذلك إنتاج كوادر دينية خاصة بها وخارجة عن أثر الأزهر. أما في تونس المستقلة، فاستندت السياسة التعليميّة إلى إلحاق المعاهد الزيتونية بوزارة التربية الوطنية حتى أُزيلت عام ١٩٦٥ وأُسست الجامعة الزيتونية وضيِّق عليها ثم أصبحت الجامعة

(٩٠) ياسين، الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

التونسية منذ عام ١٩٦٠ المرفق الرئيسي للتعليم العالي في البلاد. وترافق هذا مع مجموعة من الإصلاحات، كحلّ الحبوس، التي كانت قد نفذت قبلاً في أقطار عربية أخرى[٩١]. وجارى هذا تهميش أصحاب الثقافة الإسلامية لجهلهم الفرنسية، على الصورة نفسها التي حصلت في المغرب الأقصى، حيث قامت الدولة باجراءات مماثلة كتحوّل جامع القرويين إلى جامعة (١٩٦٣)، إضافة إلى احتذاء المثال التركي وتأسيس مدرسة خاصة لتجهيز الكوادر الدينية (دار الحديث الحسنية)، التي لم تزدهر.

أما في مصر إبان العهد الناصري، فاستمر قيام الدولة على نهجها العلماني ضمناً، ولكنها منحت الأزهر سلطات ومسؤوليات أكبر بكثير مما كان له سابقاً. ولا شك أن شيئاً من هذا كان ذا صلة بالصدام بين النظام وبين الاخوان المسلمين. فأنيط بالأزهر في قانون ١٩٦١ وظيفة قومية وإسلامية وتربوية واجتماعية عامة، وأصبحت المؤسسة الأزهرية جامعة على الطراز الحديث تتبعها شبكة واسعة من المعاهد المدرسية الدينية، وأنيطت بشيخ الأزهر في هذا القانون وفي تنظيمه الجديد في عام ١٩٧٥ سلطات عقائدية شبه مطلقة. كما أصبحت وزارة الأوقاف أخطبوطاً إدارياً لا كابح له، وكأنه دولة داخل الدولة، واطّرد تعيين الأزهريين وزراء للأوقاف بعد عام ١٩٥٣. أمّا في وزارات الفترة ١٨٧٨ ـ ١٩٥٣، فلم يكن إلا أربعة من ٥٤ وزيراً للأوقاف أزهريين[٩٢]. واستمر الأزهر في التدخل في شؤون الثقافة، فكان مسؤولاً عن منع أولاد حارتنا لنجيب محفوظ وغيره من الكتب. كما اضطهد الشيخ عبد الحميد بخيت وغيره من الأزهر للانفراد في الرأي في شؤون شتى[٩٣]، ذلك أن النظام الانقلابي في مصر اطّرد في تعيين الرجعيين لمشيخة الأزهر[٩٤].

والواضح أن هذا الموقف من الأزهر كان سياسياً بحتاً دونما حيثيات اجتماعية أو ثقافية فعلية وارتبط بمحاربة النظام الناصري الاخوان المسلمين. فلم يكن الاهتمام العام بالمؤسسة الأزهرية يتعدى المجالات التي تركها القانون المصري للشريعة، دون العموم المجتمعي الذي أناطته الدولة بالأزهر. ولعل من أفضل المؤشرات على هذا الأمر ما ورد على لجنة الفتوى في الأزهر من استفتاءات عام ١٩٦٣: فمن ٢,١٤٨ استفتاء تناول ٨٠ بالمئة الأحوال الشخصية، وتوزع الباقي على العبادات وبعض المعاملات[٩٥]. ولم يكن في الفتاوى الأزهرية جدّة، فجرت اعادة بعض مما رأيناه عند الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا من فتاوى تحلل أرباح صندوق توفير البريد والتداوي بالمحرمات عند الاضطرار، ولو استجدت أمور

(٩١) انظر: Mahmoud Abdel-Moula, *L'Université Zaytounienne et la société tunisienne* (Tunis: [s.n.], 1971), pp.176-183, and 208-211.

(٩٢) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٩٣) عبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الاصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، [١٩٥٢])، ج ٢، ص ١٧ ـ ١٨.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠، و١٢ ـ ١٧.

(٩٥) **الأزهر: تاريخه وتطوره** (القاهرة: الاتحاد الاشتراكي العربي، ١٩٦٤)، ص ٣٥٦.

كتحليل التلقيح الاصطناعي شريطة أن يكون المني من الزوج[٩٦]. ولذلك، عندما جاء ذكر مبادىء الشريعة كمصدر أساسي للتشريع في دستور عام ١٩٧١، وعندما جاءت المصدر الرئيسي للتشريع في دستور ١٩٨١، لم يكن لهذا الأمر الطابع الاسمي أو التسجيلي الوضعي الذي رأيناه في سوريا، بل كان فتحاً أوسع لباب الحياة العامة أمام المؤسسة الدينية التي ربّتها الملكية ثم قوّى من أزرها جمال عبد الناصر ثم أنور السادات بوتائر متصاعدة.

ولم يكن في سوريا مؤسسة بهذه القوة وبهذا النفوذ، ولا بتلك المنافذ إلى السياسة، بل اقتصرت مهام المؤسسة الدينية على الشؤون الدينية البحتة، وكان مجال استقلالها بالرأي عن الدولة أمراً شبه معدوم، ولم تولّ وزارة الأوقاف إلى الدينيين[٩٧] كما بقي القطاع الديني محدوداً - فلم يزد عدد طلبة المدارس الشرعية عام ١٩٧٨ على ١٢٠٩ وهو عدد منخفض باطّراد - بل لقد تعرضت الدولة لانتقادات كثيرة لرعايتها «طبقة دونكيشوتية كانت ستضمحل لولا تعهّد الدولة برعايتها»[٩٨].

أما في تونس، فبقيت المؤسسة الدينية تحت السلطة شبه التامة للدولة؛ ويصدق الشيء نفسه على المغرب - حيث يمارس الملك دور أمير المؤمنين - وغيرها من الأقطار العربية.

تميزت الدولة الناصرية - وتفوقت عليها في هذا الدولة الساداتية - بالخروج عن سجية ما قبلها من دولة تنظيماتية ووطنية، وببث ثقافة غيبيّة في أجهزة الإعلام وفي النظام التربوي، بل بتحميل الثقافة العلمانية العلمية الحديثة بعضاً من المضامين الدينية. فأصبحت الدولة المصرية - وغيرها إلى نسب أقل بكثير - عاملاً في توزيع ثقافة مركزية تتضمن جزءًا دينياً كبيراً، دون أن تكون من سمات هذا الجزء غلبة الإصلاحية والعقلانية. فجاءت وسائل الاتصال المسموعة والمرئية والمكتوبة ببرامج حول الجن والعفاريت، وأبرز شأن جماعة من الرجعيين الدينيين الذين جُعلوا مراجع في الأمور العامة من أخلاق ومجتمع وعلم وتاريخ، فضلاً عن الدين[٩٩]. فتضمنت مناهج الدراسة الدينية في المدارس خطاباً إسلامياً من منظور سلفي مطعّم بالإصلاحية، مؤكداً وحدة الأمة الإسلامية، ودور الإسلام في ترقية المجتمعات - بل في ترقية المرأة - وغير ذلك من الموضوعات المتواترة، مع تشديد في ظل الحقبة الناصرية وفي سوريا والعراق البعثيين على الصلة المزعومة بين الإسلام والاشتراكية[١٠٠]. ولكن كانت

---

(٩٦) شلتوت، **الفتاوي: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة**، ص ٣٥١، ٣٢٧ - ٣٢٨، و ٣٨١ - ٣٨٢.

(٩٧) Dieter Sturm, «Zur Funktion der Grossmufti in der Syrischen Arabischen Republik,» *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*, no.4 (1982), pp.59-67.

(٩٨) ياسين، **الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي**، ص ١١٦، و ١٢٢ - ١٢٣.

(٩٩) العلوي، «أشياء من فصول المسرح الديني في الوطن العربي،» ص ٥٧ - ٦٠، وياسين، المصدر نفسه، ص ١٤٧، حيث يحدد نسبة البرامج الدينية في الاذاعة والتليفزيون في سوريا بخمسة بالمئة.

(١٠٠) Olivier Carré, *La Légitimation islamique des socialismes arabes: Analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires égyptiens, syriens, et iraqiens* (Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, °1979), pp.110ff., 161ff., chaps.9 et 10, et passim.

هناك فوارق: فنجد في المناهج السورية، مثلاً، تمييزاً بين العروبة والإسلام لا نراه في الكتب المصرية أو العراقية، وتشجيعاً لعمل المرأة مما لا ينضوي تحت لواء ما يُعرف بالمهام التقليدية للمرأة، وكانت الكتب السورية الوحيدة التي نظرت في البراهين على وجود الله، التي غابت عن المناهج الأخرى[101]. كما نحت الكتب المدرسية المغربية والتونسية إلى مفهوم أخلاقي للدين قليل الرجوع إلى العقيدة، وتميزت الأخيرة عن رقابة الطرح السلفي المعهود، بينما انتحلت المناهج الجزائرية الكتب المصرية عموماً[102]. وتبدو تونس كأنها مختبر للسياسات التعليمية ونتائجها. فنشأ عن الموقف التونسي في التربية الدينية وفي دراسة التاريخ[103] وضع ثقافي جديد، أزيحت فيه المرجعية الرمزية القديمة، إذ بيّنت استبيانات اجتماعية أن الطلبة والطالبات التونسيات ينظرون إلى نابوليون وأتاتورك وهتلر كشخصيات تاريخية ذات جاذبية كبرى، بينما أحيل النبي وصلاح الدين إلى موقع وسطي[104]. ولم ننجح، للأسف، في الحصول على نتائج دراسات مماثلة لأقطار عربية أخرى، بل نشك في وجودها. والأرجح أن التوجه التدريسي العام لتدريس الإسلام ديانة وتاريخاً بقي اتجاهاً إيمانياً، حتى في قطر كسوريا[105].

نشطت الدولة المصرية، إذن، في نشر ثقافة دينية برعاية أزهرية، وتفاوتت نوعية الخطاب الإسلامي ـ أو الخطاب حول الإسلام ـ الموجه من الأقطار العربية عبر وسائلها الايديولوجية. فعلى الرغم من غياب مفهوم الأمة الإسلامية الخاص بالتيارات الأصولية عن الخطاب السياسي الناصري، وعلى الرغم من التمييز بين المجالين العربي والإسلامي في هذا الخطاب[106]، بل على الرغم من التمايز بين الاثنين في الفكر القومي العربي عموماً ـ فإن استقلالية الأزهر والمجالات الواسعة التي أفسحت أمامه سمحت له بتقويض هذا التوجه المركزي على صعد هامة عديدة. ولم يكن هذا التقويض بأمر حصل في سوريا، ولا في العراق إلا في فترة متأخرة شدّد فيها عفلق على العلاقة «العضوية» بين الاثنين[107] واتخذ فيها النظام خطاباً مزدوجاً، يؤكد العروبة والإسلام أحدهما بإزاء الآخر، ومزاوجاً بين الاثنين مماهياً بينهما حيناً آخر، خصوصاً في فترة الحرب مع ايران والفترة التي تلت احتلال الكويت. ومما ساعد على هذا الأمر هو العلاقات المجازية الممكنة بين الواحد والآخر في الخطاب السياسي الخاص

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٠٣) Herman Obdeijn, *L'Enseignement de l'histoire dans la tunisie moderné, 1881-1970* (Tunis: [s.n.], 1975), pp.67-71.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٠٥) ياسين، **الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي**، ص ١٢٣.

(١٠٦) مارلين نصر، **التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠): دراسة في علم المفردات والدلالة**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١)، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٧، و ٣٦٠ ـ ٣٦٢.

(١٠٧) محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ١٢٢ ـ ١٢٩.

بالحدث المباشر[١٠٨]. وحصل في الجزائر بعد الاستقلال أمر مشابه استصلح فيه التماهي بين «الجزائري» و«المسلم» في مواجهة المستعمر في الفترة الاستعمارية، على الرغم من كون قيادة جبهة التحرير وايديولوجيتها علمانية، ولم يكن الإسلام فيها إلا علامة على التمايز والتماسك. كان لهذا نتائج بعيدة المدى أدّت إلى تقوية الإسلاميين على حساب الجبهة، دون أن يخرجوا خروجاً تاماً على العناصر الايديولوجية الأساسية للجبهة حتى الثمانينيات. وتحولت معطيات الرمزية الثقافية، إذ أضحت الثقافة العلمانية بعد فترة مقترنة بالثقافة الفرانكوفونية، فأصبح من الممكن بالنسبة إلى عناصر اجتماعية إدخال طابع إسلامي على التعريب الثقافي أو على الأقل صفة إسلامية له إدخالاً منفتحاً على تأويلات إصلاحية وأصولية في آن. أفضى هذا الوضع في نهاية الأمر، وبعد الأزمات الاجتماعية والاقتصادية التي رعتها جبهة التحرير، خصوصاً بعد وفاة الرئيس بومدين، إلى اتخاذ الصراع داخل نظام التراتب المهني في أجهزة الدولة صراعاً بين الفرانكوفونية المقترنة بالعلمانية الثقافية وبالامكانية المادية للسلوك على طريقة «غربيّة»، وبين العروبة المقترنة بالحرمان وانسداد الأفق الاجتماعي وأفق العمل المصاغة بلغة أخلاقية إسلامية. كما جاء هذا الصراع متضايفاً مع تحديدات اثنية في كثير من الأحيان. فأصبحت ممكنة الدعوى بأن العروبة ترادف الإسلام وأن الاثنين مرادفان للموقف الوطني، وذلك على عكس حقيقة الأوضاع التاريخية التي قام فيها «المتطورون» العلمانيون أساساً بصياغة فكرة التحرر الوطني وبقيادتها، مثل حسين آيت أحمد. ينطبق الكثير من معالم هذا التطور على المغرب الأقصى، مع غياب البعد الاثني إلى حد كبير، ومع اقتراب الاتجاه العروبي اقتراباً أكبر من الاصلاحية الإسلامية بشكلها الليبرالي منه إلى الأصولية، وإدخاله على الجو الثقافي العلماني السائد عناصر من مجاملة العلمانية للدين ومجاملة الدين للعلمانية وادعاء الواحدة الاحتساب على الأخرى، ولكن ليس واضحاً الأثر المغربي الفعلي لهذه المحاولة «التمصيرية» للفكر في المغرب، التي يمكن أن نقرنها باسم محمد عابد الجابري، وليس واضحاً الحيّز المتاح لها بين الجو العلماني السائد من جهة، والحركات الأصولية من جهة أخرى.

جاءت الصورة العامة لخطاب الدولة الإسلامي - أو خطابها حول الإسلام - متحولة ملتبسة غير متّسقة دوماً، خاضعة لحيثيات اجتماعية واعتبارات سياسية، متوافقة حيناً ومتنافرة أحياناً مع الخطابات الأخرى التي تبثها المؤسسات الدينية والثقافية والخاصة والسياسية، فجاء الجو الثقافي العام مضطرباً غير محدد المعالم تحديداً ذا وجهة واضحة إلا في حالات معينة أبرزها الإسلاميون والعلمانيون.

وكان موقف الدولة التونسية من الإسلام من أوضح المواقف، على الرغم من أنه تركّب جزئياً من عنصر مرسل الدلالة منفتح على اشارات متناقضة هو «روح الإسلام» أو «حقيقته»، العنصر القابل لتأويلات قد تطعن في الإرادة السياسية - الثقافية الثاوية وراء هذا الخطاب الرسمي حول الإسلام. فإذا سبرنا مجلة فكر التي أسسها محمد مزالي عام ١٩٥٥

---

(١٠٨) Aziz Al-Azmeh, «Islamism and Arab Nationalism,» *Review of Middle East Studies,* no.4 (1988), pp.41-42.

مثلاً، وجدنا ـ كما وجدنا في مجلات عربية أخرى ـ اهتماماً ضئيلاً بالدين، ووجدنا أن معالجات الدين لا ترفض منه نصوصاً ـ بل تجعل القرآن فوق التاريخ ـ وإن أوّلتها على نحو جريء، بل شجعت على النظرة التاريخية التي تسمح بنسخ مضامينها. فجرى التشديد على أهمية مراعاة التطور الاجتماعي وضرورات التاريخ، وتجاوز الصيغ الخارجية إلى «الروح والمعنى». ودعت إلى الاعتبار الواقعي للتاريخ ضد الرومانسية، كالإشارة إلى أن ثلاثة من الراشدين ماتوا مقتولين مما يطعن في رومانسية النظرة إلى السلف، كما دعت إلى انقاذ الإسلام من الجمود[109]. ونشرت في الوقت نفسه مقالات تنقد أفكار الجامعة الإسلامية وتشيد بالعلمانية التركية[110]. وربما كانت من أكثر النصوص تكاملاً في هذا الاطار محاضرة ألقاها عبد الوهاب بوحديبة في الاحتفال بليلة القدر للعام ١٣٨٥ للهجرة (أواخر ١٩٦٥) بحضور الرئيس بورقيبة ومفتي الجمهورية التونسية محمد الفاضل ابن عاشور ـ الذي قدّم لنص المحاضرة بكلمة تشجع اهتمام الدينيين بالحياة العصرية[111]. كان منطلق هذه المحاضرة أن الإسلام هو أحد عناصر كيان «الأمة التونسية»، ولكن هذا الإسلام عليه أن يتفتّح، وألا يحتكر الحقيقة، ولا يفهم الأمور فهماً تلمودياً، بل يجب عليه أن يتجاوز المؤسسات القرآنية بشكلياتها، والنفاذ إلى الداخل، إلى ما هو أصيل وجوهري في الدين، أي إلى الضمير، ينبوع القيم. فتصبح مهمة الدين إحياء الضمير الديني الباعث على الفضائل، دون علوم الدين[112]. بذلك تبطل الصفة المعرفية والاجتماعية عن الدين، ويدرج في إطار الحياة العلمانية كعنصر فردي شخصي، يزع عن مساوىء الأفعال، ويحض على المكارم، دون تدخل في الحياة العامة، ودون الحاجة إلى مؤسسة. فكأنما احتوى النص إصلاحية إسلامية مدفوعة إلى مداها الأقصى، ذلك أنه لا يحتوي على نقد للدين الإسلامي أو للأديان، بل لنمط من التدين وُسم بالتحجّر وبمقاومة النهضة. فلم تمسّ الدولة التونسية بالمرجعية الرمزية التي للدين، فبقي هذا الرمز حاوياً إمكانية التأويلات المضادة والمتباينة، وساحة الصراع السياسي الذي جرى فيما بعد، خصوصاً بعد الإطاحة بالرئيس بورقيبة، وظهور الرئيس بن علي في مظاهر ايقونوغرافية إسلامية، لابساً ملابس الإحرام ومعلناً في ملصقاته الانتخابية عام ١٩٨٩ عن حمايته الدين.

جاء هذا التحوّل وكأنه تنبُّهٌ متأخر لشؤون استجدت على الحياة الثقافية والسياسية العربية. فقد انبثق عن مبدأ ترومان حركة إيديولوجية عالمية لمناهضة الشيوعية، اتخذت

---

(١٠٩) مثلاً: عامر غديرة، «لماذا أنا مسلم وكيف أنامسلم؟» فكر، السنة ٥، العدد ٩ (١٩٦٠)، ص ٩ ـ ٢٩، وفرحات الدشراوي، «الا انقذوا الاسلام،» فكر، السنة ٩، العدد ١ (١٩٦٣)، ص ٤٠ ـ ٤٢.

(١١٠) مثلاً: محمد العتري، «الثورة التركية والثورة اليابانية،» فكر، السنة ١، العدد ٥ (١٩٥٦)، ص ٥ ـ ١٤.

(١١١) عبد الوهاب بوحديبة، **الضمير الديني في المجتمع الحديث** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨)، ص ١٠ ـ ١١.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ٢٠، ٢٣ ـ ٢٤، ٣٤، و ٣٩.

أشكالاً شتى، برعاية أمريكية أو أوروبية أو بمبادرات محلية، وكان لهذه الحركة شكل أكيد في الديار الإسلامية، وتشجيع التدين الإسلامي والحركات السياسية المرتبطة به بوصفها سداً في وجه «التغلغل» الشيوعي. وهذا أمر بيّن لمن ينظر في أدبيات علم السياسة الأمريكية في الخمسينيات. فكان لهذا الشأن أثر مباشر على «الانفتاح» الديني في تركيا(١١٣)، فأعيد التدريس الديني على أساس اختياري إلى المدارس عام ١٩٤٩، وأسست مدارس للأئمة والخطباء عام ١٩٥٠، وأسست كلية للإلهيات في جامعة أنقرة عام ١٩٤٩، وسمح بشراء القطع الأجنبي للحجّاج، ورفع الحظر عن الأذان بالعربية. فزرعت في تركيا بدايات الحركات الدينية السياسية. وترافق هذا مع تحولات اجتماعية أتت بعدها(١١٤) منها صعود برجوازيات محلية في المناطق التي كانت الدولة قاصرة عن الوصول إليها وصولاً كاملاً بأدواتها الايديولوجية، مع أزمة بطالة عند المتعلمين مماثلة لما هو قائم في الوطن العربي وفي كل بقاع العالم الثالث.

أما في الوطن العربي، فقد رافق التحولات الاجتماعية التي أتت بفعل الاثراء النفطي، هجوم ايديولوجي إسلامي في الضفة الشرقية للبحر الأحمر وما يليها. وهو ما سنعود إليه في الفصل الأخير، كما أشرنا إليه في معرض الكلام على نقد الفكر الديني. وتنامى هذا التيار بعد هزيمة الأنظمة الوطنية عام ١٩٦٧، وخصوصاً في السبعينيات، عندما أخذت الأجهزة التربوية والإعلامية والثقافية النفطية في التوسع السريع بل الشامل، وبرعايتها أعداداً كبيرة من المثقفين المقيمين في الخليج وغير المقيمين فيه والمؤسسات الثقافية العربية، وبثها ثقافة أصولية صرفة كما في العربية السعودية، وخطاباً إسلامياً إصلاحياً بأثر من المدرسين المصريين مع هوامش علمانية كما في الكويت، وتصديرها أعداداً كبيرة من المقيمين والمقيمين السابقين المتأثرين بنمط حياة شديد المحافظة، صائغاً محافظته بلغة إسلامية، وقارناً بين هذه وبين الرخاء المادي في مجتمعات فقيرة. وبذلك أصبح للصياغة الإسلامية في أمور الثقافة وأمور المجتمع شرعية مكتسبة كانت غائبة في الخمسينيات والستينيات، بل طالبت بشرعية تساويها مع شرعية الثقافة التاريخية والعملية التي بثتها الدولة على امتداد قرن كامل في أرجاء واسعة ومركزية من الوطن العربي. وترافق هذا في مصر خصوصاً مع عداء متأصل للشيوعية في صلب النظام الحاكم، وسلطات واسعة غير محدودة للأزهر، إضافة إلى تشجيع أنور السادات الحركات الأصولية الراديكالية أملاً منه في القضاء على النفوذ اليساري في الأوساط الطلابية والشعبية، والإبراز التليفيزيوني لبعض المشايخ ذوي الآراء المغرقة في الرجعية، فأدّت إلى الحصار المضروب على العلمانية الذي سنرصده بتفصيل في الفصل الختامي لهذا الكتاب. وكان من نتائج ذلك تراجع الاتجاه الإصلاحي الإسلامي على طريقة الشيخ محمد عبده. فصار قلة فقط من الإسلاميين يجرؤون على دفع ثمن الاشادة بعبد الرازق وطه حسين(١١٥)،

---

(١١٣) Dankwart A. Rustow, «Politics and Islam in Turkey, 1920-1955,» in: Richard Nelson Frye, ed., *Islam and the West* (Gravenhage: Mouton, 1957), p.93.

(١١٤) Serif Mardin, «Religion in Modern Turkey,» *International Social Science Journal,* no.29 (1977), pp.288-289, and 292-293.

(١١٥) مثلاً: أمين، دليل المسلم الحزين الى مقتضى السلوك في القرن العشرين، ص ١١٣ ـ ١٢٧.

وقلّت الدعوات إلى الاجتهاد المطلق ومراعاة التاريخية[116]، أو القول بأن الإسلام ليس نظاماً سياسياً بل إن حكمه كان مدنياً على الدوام[117]، وأصبح هامشياً القول بأن الدين شيء والسياسة شيء آخر[118]، بل اضطر حتى بعض القائلين بمدنية السلطة إلى ممارسة طقس رفض كتاب عبد الرازق[119]. وتوسط الساحة خطاب غيبي تجهيلي بالغ الرجعية، فأصبح تسخير سليمان الجن وركوبه الريح وكلامه مع الطير، وشق موسى البحر، حقائق وضعية، كحسية العذاب في جهنم[120]، وأصبح الاستهتار بالعلم وبالموضوعية أمراً لا حدود له، فأنشئت الكتب الضخمة في استخلاص العلم الحديث من القرآن[121]، بل أصبح الأمر شعوذة صراحاً ـ أو ضرباً من الجنون في أحسن الأحوال ـ عندما اعتمدت الحاسبات الالكترونيات لفك أسرار الحكمة في توزيع الحروف المقطعة في النص القرآني[122]، وجاء هذا في غمار تصور جديد لأهمية إسلامية رعتها في الخمسينيات والستينيات الولايات المتحدة، قائمة على العداء للشيوعية وللحركات الوطنية، فأصبح متواتراً القول برابطة خاصة تربطنا بباكستان دون اليونان، مثلاً على الرغم من كثرة وتواتر الأصوات العربية التي رأت في قيام باكستان منذ بدايتها أمراً مشابهاً لقيام اسرائيل: دولة من خلق الاستعمار ورعايته على أساس وحدة الدين وتفتيت الجهد الوطني الهندي[123]. ولئن لم يقتصر تشجيع الدولة الوطنية الحركات الدينية المتطرفة على مصر، إلاّ أنه لم تكن له النتائج نفسها على طابع ثقافة الدولة، ولو جنحت نحو قدر ولو متواضع من التمشيخ ونشر المطبوعات الدينيّة التي اعتقدت أنها في صالحها، كما حصل على سبيل المثال في سوريا في أوائل السبعينيات، ثم بعد القضاء على التنظيمات الإسلامية فيها عام ١٩٨٠. ليس غريباً، والحال كذلك، أن يجيء الخطاب العلماني المصري متأخراً على غيره: فهو وليد حقبة التمشيخ الدولاني الذي تماشى مع الفتنة

---

(١١٦) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربي؛ ٧ (الكويت: مجلة العربي، ١٩٨٥)، ص ٤٢، وحسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، ص ٦١.

(١١٧) أبو المجد، المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣، و ١١٥ ـ ١١٩؛ محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر،» ورقة قدّمت إلى: الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٩٠ ـ ٩١، ومحمد عمارة، الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٤ ـ ١٧.

(١١٨) خلف الله، «الصحوة الاسلامية في مصر،» ص ٩٣ ـ ٩٥.

(١١٩) أبو المجد، المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٢٠) محمود، حوار مع صديقي الملحد، ص ١٧، و ٣٢.

(١٢١) حنفي أحمد، التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠).

(١٢٢) محمود، المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١١٣.

(١٢٣) مثلاً: محمد كرد علي، المذكرات، ٣ ج (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١)، ص ١٢٤٢ ـ ١٢٤٣، وعبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٣)، ص ٢٠٧ ـ ٢١٢.

الطائفية في السبعينيات والثمانينيات، وأفرز أعمالاً أصبحت واسعة الانتشار لفرج فوده وفؤاد زكريا وغيرهما من المؤلفين الجريئين.

تتعدى مشاركة الدولة الوطنية في تقويض الدعائم الثقافية والفكرية التي قامت عليها منذ قرن أو أكثر تخريب مضامين الثقافة العامة. فقد قام مفهوم الدولة التقدمية العربية ـ بل القوى التقدمية جميعاً ـ على أساس ضرب من التصنيفات الأمنية بين الأصدقاء والأعداء، وأهملت هذه الدولة المشروع الليبرالي السابق عليها، بل تنكرت له وحاولت تغييبه، فلم يكن من الصعب مقارعتها بكلانية أكثر شمولاً تعضد الاتجاه الإسلامي، و «اضطررنا من جديد إلى المراوحة التاريخية أمام إشكاليات كان لدينا الزاد الضروري لتخطيها، لولا أننا رفضنا التراكم التنويري، وآثرنا عليه الانقلاب، وإشاعة ضوضاء إنشائية تتماهى فيها التصنيفات الأمنية مع الأحكام النقدية»[١٢٤]. فجاء التغني بالاشتراكية في وقت رفضت فيه الليبرالية، فكانت الاشتراكية برنامجاً سياسياً واقتصادياً متطوراً تراجع أمام رفض الحركة التقدمية العربية أسسه الثقافية والفكرية والعقلية والقيميّة التي تمثلها الليبرالية. وجاءت الاشتراكية عنواناً على التسلط بدلاً من التنوير، وكثر الكلام البوليسي الثقافي ـ وكان نموذجيه السيد رشيد رضا وعباس محمود العقاد اللذان رسّخا تقليده لدينا ـ على الاستعمار الثقافي، وعلى الربط بين ذرى الليبرالية التنويرية العربية مثل قسطنطين زريق، وبين العداء للعروبة والجامعة الأمريكية في بيروت[١٢٥]، التي خرّجت الدكتور جورج حَبش وغيره من الوطنيين بثقافة نيّرة جعلها موضع نقد شديد من حزب الكتائب اللبنانية على اعتبار أنها تخرّج «المرتدّين»[١٢٦]، أي خروجها على التعليم الطائفي في لبنان[١٢٧]. فجاءت هذه الثقافة الوطنية خطابية معصومة مكفّرة، ناقلة إلى ذاتها خصائص التراث الديني وخطابه. فنفت عن نفسها عامل المناعة الرئيسي المكتسب من التراث الليبرالي: العقلانية والتاريخية والتفتح. وبث هذه الثقافة الوطنية على صورة هزيلة، وضمن إطار نظام تعليمي مثقل بنقاط الضعف وصعوبة السيطرة، وركاكة الإيصال وعسر التنسيق والانتشار، ونجم عن هذا التوجه ـ كما على التوجه الثقافي في الدولة النفطيّة ـ فئة جديدة من مثقفي الدولة، المرتبطين بها بروابط الوظيفة أو المصلحة المهنية، أو بروابط الاستشارة والخبرة، وتضافر هذا الأمر مع تقوية سلطة الدولة على المرافق التربوية العالية ـ عدا الأزهر ـ وعلى أجهزة الإسلام، فتحوّل المثقفون من أنتلجنسيا إلى سلك تكنوقراطي.

لهذه الدعاوى مجتمعة، كان من العسير أن تمتنع العلمانية على التخريب. بل كانت

---

(١٢٤) سعد الله ونّوس، «بمثابة تقديم،» في: طه حسين: **العقلانية، الديمقراطية، الحداثة**، ص ١١.

(١٢٥) مثلاً: غالي شكري، «استراتيجية الاستعمار الجديد في معركة الثقافة العربية،» **الطليعة**، السنة ٣، العدد ٧ (تموز/ يوليو ١٩٦٧)، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٢٦) هاني فارس، **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث** (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، ص ١٣٧ (هامش ١٥٢).

(١٢٧) انظر الملاحظات حول زريق والجامعة الاميركية في: مارون عبود، **مؤلفات مارون عبود: المجموعة الكاملة** (بيروت: دار مارون عبود؛ دار الثقافة، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٦٧١ ـ ٦٨٣.

الاتجاهات العلمانية الحياتية الأساسية قائمة في التضمّن، مهادنة الدين لعدم تقاطع الدين مع الحياة أساساً، ثم وعن وعي الأسباب قد لا تعدو الفهلوية السياسية. وارتبطت المهادنة بين هذه الاتجاهات، وخصوصاً اليسارية منها، ومشروع الدولة التقدمية، في وقت ظلت فيه العناصر الليبرالية إلى حد كبير على ثبات في علمانيتها ـ ولو جنحت في بعض الأحايين إلى نشر وجهة النظر الإصلاحية الإسلامية من الدين والتقليل من النقد الديني، بل والقول بعدم ضرورة العلمانية لعدم وجود كهنوت في الإسلام، كما في مجلة حوار مثلاً التي نشرت مقالات لسيد حسين نصروحسن صعب إضافة إلى صادق العظم. ولا شك أن لهذا الأمر صلة بإحجام الحركة التقدمية العربية عن معالجة تخلّف المجتمع معالجة تأخذ على محمل الجد تعطيل البنى الغيبيّة والبطريركية للتقدم. وما كان هذا الأمر غائباً عن نقاد هذه الحركة في أوجها الذين أخذوا عليها عزوفها عن التدخل في شؤون المجتمع كالأحوال الشخصية[١٢٨] وخجلها عن مواجهة سيادة الفكر الاسطوري[١٢٩]، بل أكد أحد المثقفين الشباب أن الموقف السلبي للثوريين العرب من الثورة الاجتماعية ليس إلا تكريساً للموقف المضاد[١٣٠]. وكان الشيوعيون العرب ومن تأثر بهم أو اقتبس اشتراكيتهم مباشرة أو عن طريق غير مباشر من المسؤولين الأساسيين عن هذا الأمر[١٣١] وعن التربية الايديولوجية لقطاعات هامة من الفاعليات الثقافية للدولة الوطنية التقدمية. ونرجح أن لهذا الوضع أسباباً أكثر من الاعتبارات السياسية، فهو يرتبط بحتميّة أخرويّة تجعل من التحالفات الآنية فرصاً مؤقتة ومحطات على طريق تحقق محتم للشيوعية، مما يفسر إلى حد كبير انتهازية هذه الأحزاب المماثلة في حيثياتها لانتهازية الأحزاب الإسلامية، الموقنة من الظفر هي الأخرى، وإن كان انتصارها في رأيها سيأتي بسبب من المشيئة الربانية، بينما أسس الشيوعيون تفاؤلهم على حتم التاريخ. فلم تكن المواقف المناهضة للدين صراحة إلاّ قليلة جداً، كتلك التي عبّر عنها في فترة حكم البعث الراديكالي في سوريا وانصبت في مقالة شهيرة لأحد العسكريين في مجلة قيادة الجيش عام ١٩٦٧: «استنجدت أمة العرب بالإله، فتشت عن القيم القديمة في الإسلام والمسيحيّة، استعانت بالنظام الإقطاعي والرأسمالي وبعض النظم المعروفة في العصور الوسطى، كل ذلك لم يُجد فتيلاً... الطريق الوحيدة لتشييد حضارة العرب وبناء المجتمع العربي هي خلق الإنسان الاشتراكي العربي الجديد الذي يؤمن أن الله والأديان والإقطاع والرأسمال والمتخمين، وكل القيم التي سادت في المجتمع ليست إلاّ دمى محنطة في متاحف التاريخ»[١٣٢] ـ كانت فرصة لاضطرابات إسلامية ذات أسس في معارضة قطاعات مدينية سورية للنظام، ثم جوبهت وسويت بعد أن سُجن مؤلف المقالة. أما ما كان معهوداً أكثر، فهو الدفاع عن النفس ضد تهمة الإلحاد، ثم التأكيد على الدور التقدمي للدين إيماناً

(١٢٨) مثلاً: غادة السمّان، «الثورة الجنسية والثورة الشاملة،» مواقف، السنة ٢، العدد ١٢ (١٩٧٠)، ص ٦٨.

(١٢٩) خليل، «مضمون الأسطورة في الفكر العربي،» ص ٦٢ ـ ٧٠.

(١٣٠) برهان غليون، «المسائل الراهنة للثورة العربية،» دراسات عربية، السنة ٣، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٧)، ص ٤.

(١٣١) قارن: الأخضر، «من نقد السماء إلى نقد الأرض،» ص ٢٦ ـ ٢٩، و ٣٩.

(١٣٢) جيش الشعب، ١٩٦٧/٤/٢٥.

بالقيم الروحية وتحليلاً علمياً لدور التراث الديني المزعوم في التقدم الاجتماعي[١٣٣]. فجاء اختراع اشتراكية الإسلام عنصراً أساسياً في الجهاز الايديولوجي الناصري، ولم يكتفِ المثقفون السائرون في هذا الخط بالدفاع عن أنفسهم ضد تهم الإلحاد، بل اعتنقوا المناهج المهادنة للإصلاحية الإسلامية، المربّعة للدوائر كما رأينا، إمعاناً في هذا الموقع الدافع. واختلطت المعايير بين العلماني والديني، فأوّل هذا بذاك، واستخدمت رموز الدينيين في تأويلات اشتراكية جعلت منها رموزاً مرسلة قابلة لتأويلات أخرى. فأصبحت المناقب المحمدية مناقب اشتراكية كما في الرواية التعليمية لعبد الرحمن الشرقاوي[١٣٤]، ونحا بذلك الخطاب الاشتراكي منحى خطابياً مناقبياً، غير واعٍ أن استخدام الرموز الدينية لأغراض غير دينية أمر مشكوك بفاعليته، إذ إن مجالات تأويلاتـه الأخرى أوسع وأرحب وأكثر انغراساً في الثقافة الدينيّة. وأحجم العقل التاريخي عن النظر إلى التراث عندما خضع لتأويلات خاضعة للهوى السياسي. فجاء القرآن عند أحد الشيوعيين اللبنانيين استباقاً للمادية الجدلية، بل جاء مؤكداً «على أهمية الحساب، بل أكثر: القرآن يقول: وكل شيء أحصيناه حساباً. ذلك... يلامس الفكرة العصرية جداً القائلة أن جميع مظاهر الطبيعة والفكر إلى جانب خضوعها لمبادىء جدلية معينة ومعروفة، فهي ذات ارتباط وثيق بالعلوم المضبوطة ولا سيما الرياضة والبيولوجيا والفيزياء... وأخيراً، فإن الثورة العلمية التقنيّة العاصفة التي حدثت في الأعوام العشرين الأخيرة قد أكدت صحة الحدس القرآني، بصورة مدهشة في نماذجها السيبرنيتيّة»[١٣٥]. فصار التراث منقسماً إلى صالح وطالح، ليس على أسس من التاريخ، بل من التمني، دون استقلال عن اليوم ولا في ارتباطه باليوم «بل باعتباره دليلاً للمستقبل واستباقاً لما هو آتٍ، وذلك انطلاقاً من فهم للماضي تحدده غائيّة طاغية، تصيغ الماضي بصيغة المستقبل الذي مضى»[١٣٦]. فجاء التراث عند حسين مروة والطيّب تيزيني تراثاً لا تاريخية فعلية له، أي لا اكتفاء ذاتياً فيه، في إطار ماركسية إيمانية مدرسية تراه ثنائياً بين قوى تقدّم وقوى تأخر، ماركسية لا يضارع حجم سذاجتها إلا ضخامة الجهد المبذول في سبيل إقامتها[١٣٧]. وإذ ارتسمت التراثية الماركسية على نسق التوفيقية التي تمفصلت فيها الإصلاحية الإسلامية من جهة، والغائية التاريخانية من جهة أخرى، فلم يقنع المؤلفون موضع المناقشة بترك الماضي في استقلال عنّا، وبالتوجه إلى مستقبل مرجو عن آن معين، بل ربطوا المستقبل بالماضي مباشرة، فغاب الحاضر، وجعل اعتبار اليوم وتحديده، وبالتالي تحديد الغد، منوطاً بالاندراج في الماضي، بل بالصدور عنه. فأخذت التراثية الماركسية بذلك مفهوم الاستمرارية التاريخية الذي يثوي وراء النهضوية الإسلامية والعروبية على علّاته، من فرز ايديولوجي للتاريخ بين

---

(١٣٣) مثلاً: لطفي الخولي، «ملاحظات حول الصراع الفكري في مجتمعنا،» **الطليعة**، السنة ٢، العدد ١٢ (١٩٦٦)، ص ٢٣ - ٢٤.

(١٣٤) عبد الرحمن الشرقاوي، **محمد رسول الحرية** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦٢)، ص ٥٢ - ٥٣، ٧٢ - ٧٣، وغيرها.

(١٣٥) محمد عيتاني، **القرآن على ضوء الفكر المادي الجدلي** (بيروت: دار العودة، [١٩٧٢])، ص ٩٧.

(١٣٦) العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ١٧.

(١٣٧) في نقد هذه الأعمال، انظر مساهمات نايف بلوز وعلي حرب وبو علي ياسين في: **الماركسية والتراث العربي ـ الاسلامي**، مجموعة من المؤلفين (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠).

صالح وطالح باعتبار اليوم دون اعتبار التاريخ، وكأنما صاحب هذا المنهج الايديولوجي في موقع سام يسمح له باللعب بهذه العناصر واختيار صالحها لاستخدامه ونبذ طالحها إلى عالم النسيان. استخدم النقاد الراديكاليون اليساريون للشيوعية العربية أيضاً شيئاً من هذا، ولكن باتجاه آخر، يتوسل الاستلهام دون التواصل، كما في مديح القرامطة لما يزعم لهم من شيوعية وعقلانية وإلحاد دونما علم بتاريخهم وبتاريخ الإمامية التي نشأوا عنها(١٣٨). لا تشذّ عن هذه البنى المفهومية المحاولات الأخرى لتوسل التراث معيناً للحداثة: ففي الماضي الإمامي والصوفي وجد أدونيس جوهراً هو التحول وإمكان الحداثة الدائمة الذي يجب توسّله للإبداع المجرد في المستقبل، وفي التراث السني ثباتاً قاهراً كابتاً عاملاً على التأخر(١٣٩). ولا يشذ عنها موقف كموقف محمد عابد الجابري الذي يروم التواصل الإرادي مع رشدية وخلدونية ولّت في الواقع. ولكنه ما زال يعتمد عليها لتحقيق التواصل مع الماضي حسب السوية العقلانية الرشيدة التي يطالب بها الحاضر والمستقبل(١٤٠). فأنشأ هاجس التواصل التاريخي، إذن، أسساً للقول بالاستمرارية التاريخية، وعمل بذلك على أداء وظيفة معول هدم لأسس العلمانية بتخريب التاريخية التي تؤسس مفهوم الانقطاع التاريخي الذي رصدنا حيزاته في هذا الكتاب وخصوصاً في فصله الثاني. وبهدمها القطع وتأسيسها الوصل، تدخل في لعبة الجواهر التاريخية الثابتة التي تقوم عليها مقالات الإسلاميين، كما بيّنا. لم ينجُ من هذه الاتجاهات إلاّ كتابات أفراد مستقلين عن الأحزاب نشروا في بيروت أساساً، بعد أن تزامن بروز بيروت الثقافي والاقتصادي والسياسي مع نضوب الإنتاج الثقافي المصري وانطوائه على ذاته. أما العلمانية المرتبطة بالأحزاب، فقد اقتصرت على جو الحزب السوري القومي الاجتماعي في لبنان.

* * *

ليس مفهوم الاستمرارية التاريخية معطلاً للإمكانية النظرية للعلمانية فقط، بل إن مجال تخريبه يمتد إلى العمل على تقويض الإمكانية العملية للمجتمع الديمقراطي العلماني القائم على اعتبار التاريخ والتحول. ذلك أن مفهوم الاستمرارية التاريخية يقع في صلب برنامج الدولة الاستتباعية التي قام انقطاعنا التاريخي في القرن الماضي على انفصالنا عنها: دولة الاثنيات والطوائف الثابتة التي تسوغ كل منها علاقتها بالمركز ـ وهي علاقة سياسية محضة ـ بالرجوع على استمرارية تاريخية وطبائع دينية. إن الدولة الاستتباعية دولة إلحاق، تشكّل فيها الدولة رابطاً أفقياً تلتحق به وحدات تامة مغلقة، فتشكّل كما في حالة الدولة اللبنانية غلافاً للعلاقات الاجتماعية، دون أن تكون شبكة لها، فتقاسم المؤسسات الخاصة مع الدولة

---

(١٣٨) مثلاً: الأخضر، «من نقد السماء الى نقد الأرض،» ص ٤١، ٥٣ ـ ٥٤، وغيرها.

(١٣٩) عزيز العظمة، «استشراق الأصالة: ادونيس والتراث،» في: العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ١٤٦ ـ ١٦٠، وقارن: مهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية**، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩)، ص ٨٤ وما بعدها و ١٠٠ وما بعدها.

(١٤٠) عزيز العظمة، «في تاريخية العقل ونقد العقل،» في: العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ١٢٩ ـ ١٤٥.

السيادة: الزعامات المحلية والعائلية والطائفية والتكتلات المالية ذوات الأذرع المسلحة التي تتقاسم العنف المنظم مع الدولة[١٤١]، والتي تنتظم في الدولة بفعل لحمة الغلبة الاقتصادية والسياسية لعنصر على العناصر الأخرى. فتقوم الطائفية في كنف الدولة الاستتباعية على وهم الاستمرار، دون أن يكون الاستمرار واقعاً من وقائع التاريخ، بل وهماً ايديولوجياً قائماً على ظواهر اجتماعية واقتصادية ودينية وسياسية بالغة التعقيد والتداخل[١٤٢]، دون أن تكون الغلبة في إطار الوحدات الطائفية للعناصر الدينية، بل هي للعناصر المدنية. قامت هذه في لبنان من عناصر ناتجة عن أطر تاريخية مختلفة تؤثر في تجريد الرأسمالية وتحدّ من إمكانه، بل من إمكانية نجاح محاولة كالشهابية لم تفلح إلاّ في تعليق الاستتباع المجزّىء للسلطة[١٤٣] - ولو قام على اتفاق سياسي دون أن يتطابق مع تمايزات سوسيولوجية فعلية تسوّغ «بنية علوية» طائفية سياسية. ولا قيام لسلطة ديمقراطية علمانية دون مواطنة، وليست المواطنة بالأمر الممكن في ظل نظام استتباعي يحدد الفرد في جوهره جزءًا من جماعة لا انفكاك لها عنها وعن سلطتها الخاصة. ولئن كانت الدولة اللبنانية تنتمي إلى نسق الدولة الاستتباعية للقرن التاسع عشر كما سجتها السياسة الأوروبية، فإن عناصر هامة من هذا النسق آخذة في التسرب مجدداً إلى نظم بلدان عربية أخرى تسرباً غير معلن. ويأخذ هذا التسرب صورة قيام تجمعات أهلية مطالبة بسيادة قانونية وتربوية حصرية، تستثني الآخرين أو تستتبعهم، كالمطالبة بجعل الشريعة النظام القانوني لمصر أو لغيرها في أوضاع وضع فيها القانون الوضعي دون أن يجعل بدوره القانون الوحيد الممكن حصراً، بإلغاء الشريعة. ان قانون الانتخابات الأردني لعام ١٩٨٩ الذي جعل التمثيل البرلماني قائماً على حصص اثنيّة وطائفية مثال على ذلك. ولكن الوضع الأكثر خطورة يبقى وضع مصر في جو تنامي المد الإسلامي السياسي، مع ما يقال حول قانون الردة وتطبيق الشريعة ومشاريع قوانين الحدود. فجاءت الفتنة الطائفية في الثمانينيات نتيجة لأوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية بحثنا بعضها وسنفصلها في الفصل القادم، وتشكلت «الأسر المسيحية» لمواجهة الأسر الإسلامية في الجامعات، وأخذت الصدامات العشائرية وغيرها في الصعيد طابع الصدام الأهلي الطائفي، مما عكس عجز السلطة عن السيطرة على أجهزتها وضبطها في ظل أزمة اجتماعية شاملة[١٤٤]. فجاءت اقتراحات تدعو إلى ميثاق يجسد روح «الصحيفة»[١٤٥] المكية على أساس من أولوية الهوية الإسلامية النابعة من الالتزام الديني،

---

(١٤١) وضاح شرارة، حروب الاستتباع: **أو لبنان الحرب الأهلية الدائمة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٥١، و

Edmond Rabbath, «Quel Liban demain?» *L'Orient-le jour,* 3/4/1977 et 4/4/1977.

(١٤٢) فؤاد شاهين، **الطائفية في لبنان: حاضرها وجذورها التاريخية والاجتماعية** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠)، ص ١٩ - ٢٨، و ١٢٩.

(١٤٣) شرارة، المصدر نفسه، ص ٢٤١ - ٢٥٥.

(١٤٤) أبو سيف يوسف، **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٦٣ - ١٨٧.

(١٤٥) فهمي هويدي، «بيان من أجل الوحدة،» **الأهرام**، ١٩٨٩/٥/٩.

واستتباع الفئات الأخرى (المسيحية)، وهي الاقتراحات غير الممكنة الاّ على أساس فهم استتباعي للدولة، ينفي كل امكانية للديمقراطية بنفيه المواطن الفرد الحر غير المنطبع عند الولادة بطابع فئوي يغلب على مواطنته، ويستبطن انتفاء العلمانية التي تؤمّن للدولة صفة الهيمنة والعموم الثقافي والتوطن السياسي في خلايا المجتمع المختَرَق، وليس فقط في تنفيع رموز وحداته الاستتباعية واقتسامهم مغانم السلطة في موضع اتصالهم بالدولة الاستتباعية.
فالسلطة الاستتباعية هي الموقع الوحيد للتمفصل المجتمعي لفئات حصرية، وتقوم على نظام تمايز وامتياز تنتفي معه المواطنة بمعناها السياسي الذي يفترض الفرد العاقل غير المرتبط حكماً بجماعة غير الجماعة القومية، ولو كان قادراً على الارتباط بهذه الجماعات الخاصة اختياراً.
ولذلك فإن الخطاب الذي يشكك بالعلمانية وضرورتها، بدعوى الاستمرارية التاريخية التي تطبع المواطن بطابع عقيدي ما، أو بطابع إثني محتّم، ليست إلا دعوة للعودة إلى الدولة التي سبقتها تحولاتنا الاجتماعية والثقافية والعقلية في القرن ونصف القرن المنصرمين، لأنها دعوة للعودة عن الفرد السياسي الحُرّ إلى الفرد السياسي طائفياً - أو إثنياً - عند الولادة، وللاعتبار الوحشي لعلاقة الفرد بالجماعة، القائم على الانتماء البيولوجي بدل الخيار العاقل الديمقراطي.
ليس من بديل للنظام التوحيد الدولاني البيزنطي - العثماني إلاّ الدولة العلمانية المفضية إلى مجتمع تامّ العلمنة: ذلك أن النظام الاستتباعي الذي يستبطنه النموذج البيزنطي - العثماني يقوم على الاستتباع الطائفي قيامه على الاستتباع الريعي للمجتمع، أي قيام العملية الاقتصادية انتاجاً وتوزيعاً على روابط سياسية تطل إطلالة الاستئثار بالسلطة على الاستئثار بالثروة، كما هي الحال في دول نفطيّة وفي دول وطنيّة، وتربط بين روافع الاستئثار هذا وبالعلاقات القرابيّة الماحية للفرد المواطن، المنتج، العامل، «الحيوان السياسي».

الفصل السادس

خاتمة:
العلمانية اليوم وسياق نقائضها

يشهد الوطن العربي منذ فترة ليست بالوجيزة ظاهرتين مرتبطتين. تتصّف الأولى بازدياد الدعوة الدينية إلى تنظيم الدولة والمجتمع تصلباً وانكفاءً على المرجعيات النصيّة والأسطورية لهذه الدعوة، وبالتشدد في اتباع العلامات الدالّة على الانتماء العقيدي والسياسي الإسلامي، كالفروض والنوافل العبادية. ويتلازم مع هذا الإمعان في محاولة قسر الآخرين على الالتزام بما يراه أصحاب الدعوة الإسلامية من ضرورات لإعادة تشكيل المجتمع على أسس مرضية لله، كالحجاب، وذلك بالدعوة إلى ذلك بمناسبة ودون مناسبة، وبممارسة العنف في سبيل فرض الرأي الواحد في هذه الأمور ـ العنف ضد الأفراد وخصوصاً النساء في الجزائر، على سبيل المثال، والعنف ضد المجتمع ككل الذي انطوت عليه التشريعات الإسلامية في السودان، والعنف ضد الدولة وضد المسيحيين والمثقفين في مصر في عقد الثمانينيات، أو ضد الدولة في سوريا في أواخر السبعينيات. من نافل القول ان الأمور المشار إليها ما كانت ممكنة لولا ازدياد الطاقات التنظيمية والسياسية للجماعات الإسلامية، ودون تنامي الأثر الثقافي والسياسي والتعبوي الذي اكتسبته. كما أنها ما كانت قد وقعت لولا ازدياد الاعتبار الآيل إلى القول الديني بشكل عام، وما ينتج من ذلك من شعور بيّن بالثقة وغياب للحرج المتبدي، على سبيل المثال، في إعلان أحد أساتذة جامعة أبها، الشيخ درويش جنينه، أن تعدد الزوجات هو الأصل في الزواج وأن الواحدة لا تكون إلّا للضرورة، وإضافة الشيخ محمد الغزالي استغرابه للاستحياء من الإكثار في المزاوجة، فالتعدد في الزوجات، كما قال، سنّة[1]. تتضافر هذه الأمور مع استنكاف الدولة العربية الوطنية ـ وهي دولة علمانية كما رأينا ـ عن الاضطلاع بمسؤولياتها تجاه محاولات إقامة سلطات موازية، ونزوعها إلى التظاهر بدرجات متفاوتة من التمشيخ، واتقائها الدعاوى الإسلامية. فلم تتحرك وزارة العدل في مصر، مثلاً، بحق أحد القضاة، وهو المستشار محمود عبد الحميد غراب، الذي دأب على إصدار أحكامه بمقتضى ما

(١) المسلمون، ١٩ ـ ١٩٩٠/١/٢٥.

يرى أنه أحكام الشريعة الإسلامية، وعلى إعراضه عن تطبيق القوانين المرعية في مصر وهي القوانين الوضعية، على الرغم من أن أحكامه غير قابلة التنفيذ، وعدم التفاته إلى الاضرار الناتجة عن أفعاله بمصالح المواطنين المتقاضين، وإلى حنث القاضي بقسمه الذي ينص على احترام القانون والدستور[٢].

يستتبع هذا الوضع والضغوط المستمرة الناجمة عنه، وبشكل طبيعي، نزوعاً أكبر نحو الانغلاق والحصرية وضيق الصدر من قبل الهيئات الإسلامية الرسمية. فنرى تلك السلطات، ممثلة بالجامعة الأزهرية، تتدخل بهمة متزايدة للعمل على امتحان وتأديب أحد أساتذتها في الأدب الاسباني، الذي ترجم رواية لفارغاس يوزا ترجمة نزيهة رأت فيها السلطات الأزهرية، بضغط من جريدة «الشعب» (لسان حال التحالف الإسلامي)، مفسدة لأخلاق الناس والناشئة ـ مما دعا المترجم إلى التعليق بقوله ان منطق المصادرة هذا ينسحب على الكثير من الكتب التراثية[٣]. ولئن نجحت الهيئات الإسلامية الرسمية برد الضغوط نحو مصادرة إحدى أغاني محمد عبد الوهاب، مثلاً[٤]، إلا أنها لم تبدِ أية موانع تجاه قرار مصادرة كتاب **الفتوحات المكية** لابن عربي الصادر عن مجلس الشعب في العام ١٩٧٩. وقد كانت ادارة النشر والبحوث بالأزهر هي الهيئة التي قررت مصادرة كتاب لويس عوض، **مقدمة في فقه اللغة العربية**[٥]، لاتخاذه بعض المواقف الاعتزالية الخاصة بأصل اللغات وبخلق القرآن[٦] التي قال بها غيره في السنوات الأخيرة دون أن يؤدي ذلك الأمر إلى المصادرة. أما المثقفون والمسؤولون كافة غير المعنيين مباشرة باهتمامات الأزهر والجماعات الإسلامية، فنراهم باستثناءات قليلة، يتقون شر التكفير والإرهاب والتهديدات بالسكوت، ويقصرون آراءهم على الجلسات الخاصة، كما كان واضحاً في قضية كتاب لعلاء الدين حامد ـ المعروف بسلمان رشدي المصري ـ زعم الأزهر أنه يسخر من الأديان السماوية[٧]. كان موقف الأزهر من شؤون إباحة أو منع أو تحريم الأمور الثقافية، وسياسته بشأن معاقبة من يعتبره مذنباً أو فاسقاً أو كافراً، شأناً دأب على الاضطراب وانعدام الانضباط والاتساق الذي انتقد لأجله منذ ما يقرب من أربعة عقود[٨]، ويبدو أنه كان يعتمد بالدرجة الأولى على الظروف السياسية الآنية والطارئة، إلا أنه يجنح اليوم نحو نشاط تفتيش تحريمي أكبر.

---

(٢) **القبس**، ١٩٨٩/٧/٩، وقارن ملاحظات: أبو سيف يوسف، **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٨٠.

(٣) **القدس العربي**، ١٩٩٠/١/١٧.

(٤) **الحياة**، ١٦ ـ ١٩٨٩/١٢/١٧.

(٥) نبيل فرج، «لويس عوض أمام محاكم التفتيش،» **الناقد**، السنة ١، العدد ٩ (آذار/ مارس ١٩٨٩)، ص ٣٨.

(٦) لويس عوض، **مقدمة في فقه اللغة العربية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٦٩، و ٨٥ ـ ٨٦.

(٧) **القدس العربي**، ١٤ ـ ١٩٩٠/٥/١٥.

(٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **من هنا نعلم**، ط ٤ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٤)، ص ١٤.

وقد شهدت السنوات الأخيرة تنامياً للدعاوى الدينية والسياسية، ووسم ايران نفسها جمهورية إسلامية، وتصاعداً في وتائر نمو التطرف الديني، وانكفاء الكثير من الناس على تديّن شخصي ما كان معهوداً من قبل. كما غذّى الامتداد التليفيزيوني العالمي للظواهر الاستعراضية للإسلام، وارتداد هذه الصور إلى بلدان المنشأ في مصر وغيرها، الانطباع بكثافة دينية - سياسية مستغرقة للمجتمع العربي برمته. ليس غريباً والحال كذلك، أن ينزع الكثير من المثقفين وغير المثقفين إلى اعتبار هذه المظاهر اعتباراً انطباعياً سطحياً، والاعتقاد بأن ثمة تماثلاً حقيقياً بين ظاهر قطاعات معينة من مجتمعاتنا المدنية والسياسية والثقافية ذات المسميات الإسلامية، وبين عموم هذه المجتمعات المدنية والسياسية والثقافية. بل لقد جنح الكثيرون إلى اعتبار أن ثمة تطابقاً حاصلاً بين مجتمع عربي موهوم - لأنه دون تحديدات وتمايزات داخلية - وبين المسمّى الإسلامي لهذا المجتمع، وأن هذا التطابق ينسحب أيضاً على علاقة الحاضر والماضي السابق للماضي المباشر، بين حاضر يظهر جوهراً عربياً قاراً سمته الإسلام، وماضٍ غابت معالمه في كبوة استعمارية يتجاوزها حاضر يصحو صحوة إسلامية تعيده إلى نصابه الوجودي الحقّ، وتعيد التاريخ إلى ما وراء التاريخ من جوهر. سنعود في موقع لاحق من هذا الفصل إلى هذه النظرة الميتافيزيائية التي تعتمد على تصنيف أمور الدنيا إلى جواهر تتعالى على التاريخ ولا تخضع لمنطق المجتمعات، وإلى مجافاتها وقائع التاريخ وطبائعه. أما ما يهمنا في هذا السياق المباشر فهو ليس بنية خطاب الجوهر اللاتاريخي، وأصوله في الخطاب الإصلاحي الإسلامي، بل تسرُّب مفاهيمه وتصوراته إلى خارج إطار الخطاب الإسلامي أو الديني عموماً، ومؤدى هذا التسرُّب في الظاهرة الثانية موضع البحث.

تتمثل هذه الظاهرة في استبطان وتمثُّل الكثير من الاتجاهات الفكرية العربية اللادينية، وخصوصاً القومية العربية والليبرالية منها، لمقالات محورية من مقالات النزعات الإسلامية المعاصرة. إن هذا التمثّل لمنطلقات سجال المواقع الدينية مع ما خالفها شأن ليس مجهولاً في تاريخنا الحديث، بل ان استتباع الموقف الديني الكثير من الخطابات الليبرالية وغيرها، وفرض مواقع مضادة لأفكار التنوير على ايديولوجيات التنوير في صيغها العربية، شأن سنمر عليه مرات عديدة في الصفحات اللاحقة. ولكن ما يهمنا مباشرة بخصوص الموضوع قيد المناقشة هو ضمان المواقع الدينية ولاء قطاعات لا بأس بها في المواقع اللادينية بشأن قضية هامة هي العلمانية. فقد أضحت جل مقالات الإسلاميين حول العلمانية أموراً تستدرُّ دفاعاً باسلاً من قبل أطراف ليست إسلامية في مكوناتها الايديولوجية الأساسية ولا في توجهاتها السياسية، بل ربما حسبها البعض على القوى التقدمية العربية. إن ما نناقش ليست نيات المجاملين، ولا مكنونات أولئك الذين دفعتهم فهلوية سياسية ما باتجاه تبنّي بعض الطروحات الإسلامية، بل النتائج الفعلية ثقافياً وسياسياً للخطاب المستتبع من قبل الإسلاميين في نواحٍ أساسية فيه، بل في محور جوهري له هو الصفة التي تطلق على العرب وعلى تاريخهم - الصفة الإسلامية. ولا يمكن تحديد هذه النتائج إلا بالنظر إلى توازنات القوى الحالية. صحيح أنه لم يُصرّ إلى التبني الكامل لبعض المقالات الإسلامية الأسطورية في العلمانية، من أنها، على سبيل المثال، نتيجة لمؤامرة عالمية ماسونية - يهودية - ثورية للسيطرة على العالم فضحتها «برتوكولات حكماء

صهيون»[9]، ولكن المجاملين جرّوا إلى تبنّي البعض من الأسس التصورية الإصلاحية الإسلامية واعتبارها وقائع تاريخية متعالية على الايديولوجيا وعلى الأهواء جميعاً. ومن أبرز هذه التصورات، تخيّل الإسلام خالياً من طبقة معينة من المهنيين الدينيين ـ الاكليروس ـ التصور الذي أخذ به طه حسين[10] قبل أن يصبح احدى ضحايا هذه الطبقة، والذي عرضناه على وقائع التاريخ الفعلي في الفصل الأول من هذا الكتاب.

إن الزعم بخلو الإسلام من طبقة مهنية للدينيين تتوسط بين الإنسان وربه ليس السمة الوحيدة للإسلام التي تستدرّ منها الكافّة عدم مناسبة العلمانية للمجتمعات التامة الفرادة والخصوصية، الموسومة بالإسلامية، ولو كان هذا الزعم إحدى الدعائم الأساسية لنفي إمكانية طرح مشكلة علاقة الدين بالدنيا من منظور عالمي في إطار الوطن العربي. إضافة إلى ذلك، تعتبر قضية علاقة الدنيا بالدين، وفق فهم قاصر للتاريخ الأوروبي، أنها ناجمة عن مشكلة مسيحية ـ أوروبية ذات علاقة بصلة الدين والدولة من جهة، وبفهم الدين للدنيا في المسيحية وفهم الدولة الأوروبية للدين من جهة أخرى[11]. تناولنا الموضوعين ـ العلمانية الأوروبية، وعدم صلة الإسلام بها ـ في الفصل الأول بشيء من التفصيل، ولكن علينا التأكيد هنا على سمات أساسية يتسم بها الخطاب المعادي للعلمانية الذي نتناول بالدراسة. فهو ينطلق في الترتيب المحوري لبنيته من الفصل ما بين داخل ـ أي أصيل، إسلامي، عربي ـ إسلامي، أوخلافه ـ، وخارج ـ أي ما هو وافد، مسيحي، أوروبي. ويقوم في أدائه لمعانيه ومضامينه الأساسية على هذا الفصل. فالعلمانية تبعاً لهذا الخطاب الرائج شأن لا حاجة لنا به لأنه مظهر لجوهر خارج علينا، جوهر مسيحي أو مسيحي ـ أوروبي، ناشيء عن عقيدة مآلها اعطاء قيصر ما لقيصر، وما لله لله. العلمانية بهذا المعنى مرفوضة عند معارضيها لأنها مسيحية، أي أن غربتها عنا ناتجة من كونها من لبّ عقيدة دينية مغايرة لما هو أصيل فينا: بذلك يصار إلى تعميم خبر حول المسيح وارد في الانجيل إلى وصف تام لدين له من العمر ألفا عام ومن المواطن والتواريخ ما يجعل ثباته على هذا الأصل أمراً ممتنعاً حتماً. وتماماً كما يصار الى اختزال تجربة تاريخية شاملة، هي علمانية أوروبا الحديثة، إلى دين، واختزال دين كوني إلى قول واحد، فإن المفهوم الميتافيزيائي عينه للثبات والتعالي الجوهري على التاريخ

---

(9) انظر على سبيل المثال لا الحصر: أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، الموسوعة الإسلامية العربية؛ 2 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973)، ص 16، وغيرها، ومحمد زين الهادي العرمابي، **نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الاسلامي** (الرياض: دار العاصمة، 1407)، ص 27 ـ 32، وغيرها.

(10) طه حسين، «بين العلم والدين،» (1924)، في: طه حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974)، ج 12، ص 164.

(11) انظر على سبيل المثال: محمد عابد الجابري: «العلمانية والاسلام،» **اليوم السابع** (3 نيسان/ ابريل 1989)، و«الدين والسياسة والحرب الأهلية،» **اليوم السابع** (19 آذار/ مارس 1990). يرتكز النقاش الطويل للعلمانية في التاريخ الأوروبي الذي يقدمه: عصمت سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، سلسلة الثقافة القومية؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 196 ـ 233، إلى معرفة بالتاريخ الأوروبي أكثر تفصيلاً مما نراه عادة، إلا أن هذه المعرفة انتقائية وموجهة نحو البرهان على أمور ومقالات مسبقة.

يعزى إلى دين الإسلام، وهو بدوره دين عالمي ذو تجارب تاريخية متباينة، مؤكداً له الثبات الجوهري نفسه، ويشدد على عدم امكانية ربط التجربة بالتجربة على أساس من اشتراكهما في الخضوع لقوى التاريخ والمجتمع.

ثم يضع نقاد العلمانية بإزاء هذا الفصل بين الجواهر الميتافيزيائية للتواريخ الفريدة المنفصلة، فصولاً حدثية واقعية، يمكن مبدئياً الدلالة عليها على صورة لم تكن ممكنة في افتراض الفرق النوعي المطلق، إذ ليس في خطاب الفرادة والانفصال إلا التوكيد والزجر البياني علامة على السلامة. فيقال أحياناً بنبرة بوليسية ليست غريبة على الحياة الثقافية العربية، إن العلمانية غطاء لدعوة مستترة تستهدف إبعاد الإسلام عن الحياة[١٢]. أو يقال في سبيل التدليل على الغربة الجوهرية للعلمانية في تاريخنا ان أصحاب الدعوة العلمانية كانوا من المسيحيين، لا ينتسبون للإسلام ديناً ولا حضارة، ومن الذين تربّوا في المدارس الأجنبية، وان هؤلاء أطلقوا دعوتهم في القرن التاسع عشر علماً على القومية العربية الراغبة في الانفصال عن الرابطة العثمانية التي قامت على الإسلام[١٣]. يبدو كأن المسيحيين العرب في هذا الخطاب ليسوا ولا يمكن أن يصيروا من العرب «جوهرياً»، وهذا أمر سنبين مجانبته الانصاف وواقع التاريخ واليوم، فضلاً عن الضرر الذي تسببه هذه الآراء حتماً للوحدة الوطنية العربية في عصر تعتمر فيه قوى التفتيت. فليست هناك خلافات ثقافية بين المسلمين والمسيحيين العرب على صعيد الممارسات الحياتية اليومية والشعائرية الشعبية، وليس هذا الأمر بشأن غائب على ملاحظة من ينظر إلى مسلمي صعيد مصر والأقباط في بناهم العائلية ونمط عباداتهم اليومية واحتجاب نسائهم مثلاً. كما لم يكن المسيحيون العلمانيون في بلاد الشام في أواخر القرن التاسع عشر من المنادين بالانفصال عن الدولة العثمانية، بل كانوا عثمانيي الجنسية والولاء السياسي - ونذكر على سبيل المثال لا الحصر شبلي الشميّل وبطرس البستاني. ثم لم يكن دعاة الانفصال آنذاك على الأرجح دعاة عروبة أو علمانية، بل دعاة بلقنة طائفية، ولا كان دعاة العروبة من العلمانيين، كما رأينا في الفصل الثاني بشيء من التفصيل. ليس واضحاً ما إذا كانت وقائع التاريخ وطبائعه أموراً ذات اعتبار فعلي في الخطاب شبه - التاريخي المضاد للعلمانية، بل يبدو أن وجهة الخطاب تتخذ من الفواصل الجوهرية الميتافيزيائية دعامة أساسية، لا تلعب الوقائع أو أشباه الوقائع فيها إلا دوراً تشكيلياً القصد منه تصوير نموذج مسبق تصويراً عينياً. بل ربما كان تصور النموذج المسبق مرتبطاً بتصور تاريخي معين. فنحن نرى نزعة متأخرة لاعتبار تاريخ المغرب نمَوذجاً يمكن أن ينسحب على المشرق، واعتبار عدم استواء الصفحة الدينية للمشرق (ومصر) على أنها أمر شاذ ضمناً باعتبار عدم مماثلته لسوية المغرب المزعومة. فيقال ان الإسلام في المغرب خالٍ من السياسة، وان علاقات السياسة

---

(١٢) سيف الدولة، المصدر نفسه، ص ٢٣٥ - ٢٦٨.

(١٣) حسن حنفي، «العلمانية والاسلام،» **اليوم السابع** (٣ نيسان/ ابريل ١٩٨٩)، والجابري، «العلمانية والاسلام،». وليس ببعيد عن مسبقات هذه المقالة الموقف الذاهب إلى أن التحديثيين من العرب والقابلين بالحضارة الغربية منهم هم في موقف يكون فيه «رفض الذات» من الشروط الأساسية. برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٣٥.

والدين فيه سلمية، وذلك لاستواء صفحته، فالبنية المعتقدية الوثنية فيه صفّيت مع استقرار الإسلام فيه، ولم يعرف فيه مذهب غير المالكية ولا عقيدة غير عقيدة أهل السنّة بشكليها الأشعري والسلفي[14]. تستند هذه النظرة إلى رؤية أيديولوجية مخزنية حديثة لتاريخ المغرب، فهي في كلامها عن تصفية الوثنية تستثني من الاعتبار الثروة الدينية المغربية الكبيرة البادية في مظاهر ليس أقلها وضوحاً البركة السلطانية أو الشريفية أو بركة الأغورام في الاطلس الأوسط. وفي تشديدها على المالكية تستثني هذه النظرة من التاريخ الصراعات البالغة العنف داخل المالكية وبين المالكية والظاهرية في العصرين الموحدي والمرابطي، وفي وضعها العقائد الأشعرية والسلفية بعضها إزاء بعض دون تعليق أو تحديد أو ضبط تخفي الصراعات العقائدية للعصرين المذكورين[15]. وهي على ذلك لا تشير في هذا السياق إلى الإسلام المخزني والإصلاحي الحديث ومحاربته الإسلام الطرقي على امتداد المغرب العربي، على الرغم من أنها تستند إلى رواية عبد الله العروي للسلفية المخزنية باعتبارها موقعاً دفاعياً لجماعة غير تامة التحديد وباعتبارها نوعاً من النموذج الذي قد تبنى عليه ملامح القوميات الطرفية عموماً[16]، دون إيلاء وزن يذكر للفرق بين زمانية هذه السلفيه وزمانية اليوم، وتباين الظروف بين المغرب الأقصى والبقاع العربية الأخرى.

ليس ثمة سبيل لتقرير أمور، كأشباه الوقائع المشار إليها في الفقرة السابقة، واعتبارها حاصلة الوقوع على الرغم من مجافاتها واقع الأمور المرئي مباشرة، الآ في خطاب ذي علاقة بالموضوعية هي ذرائعية بحتة، خطاب يتبنين على أسس من التماسك ليست ذات صلة مع علاقة الخطاب بالواقع، بل تستند إلى دعائم إدارية قادرة على أن تقسر الفكر على قبول تقريرات تنافي النظر. لا شك أن هذا التماسك الإداري من سمات الخطاب ذي الأداء السياسي والايديولوجي المباشر، والمضمون الذي يطلب هذا الخطاب أداءه هو تقرير بعض مقالات الاسلاميين في مجال نقطة محورية تتناول في آن ادعاءهم الانفراد في تمثيل المجتمع على حقيقته التي يؤكدون أنها دينية، وما يلازم هذه الدعوى من أن أي وسم مغاير للمجتمع - أي العلمانية - شأن غير مشروع. في هذا التمهيد لصفحة المجتمع لصالح القوى الإسلامية دون القيام على استقراء التاريخ واستكناه مسيرته، بل على دعوى التفرّد في جوهر قارّ، التفرّد

(١٤) محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب،» ورقة قدّمت الى: **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٩٠ - ١٩١.

(١٥) تكفي في هذا السياق نظرة سريعة إلى أمهات تواريخ المغرب والمالكية، مثلاً: عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان، الكتاب الثالث (القاهرة: لجنة احياء التراث الاسلامي، ١٩٦٣)، ص ٢٣٥ - ٢٣٧، ٣٥٤ - ٣٥٦، وغيرها، وبرهان الدين ابراهيم بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** (مصر: [د. ن.]، ١٣٥١)، ص ٢٨٦.

(١٦) Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912* (Paris: Maspéro, 1977), p.437.

وانظر ملاحظات: عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة؛ منشورات عيون، ١٩٩٠)، ص ١١٥ - ١١٦.

الـذي يعلي اسم الإسـلام على مسميّاته، ويخضـع المسميات، وهي أحـوال التاريـخ وحقيقة المجتمع، إلى الاسم، وهو العلامة الايديولوجية. بعبارات أخرى، يـطلب من هذا الخـطاب أن يؤدي في الخطاب اللاديني ما هو مؤداه في الخطاب الإسلامي، وهـو في المصاف والاعتبـار الأولين تقرير الأولوية للقول الإسلامي، وردّ القول بأن شؤوناً جوهريـة ذات أصول مـرجعية غير إسلاميـة قادرة فعـلاً على تمثيـل دور تاريخي (وتـالياً: اجتـماعي وسياسي وثقـافي) فعلي في المجتمعات الموسومة بالإسلامية. تبدو الأمور خالصة البراءة عنـدما يصـار إلى صياغـة أولويـة الإسلام صياغة تقترب من صيـاغات المجـاملة العامـة، كالقـول بأنـه ـ أي الإسلام ـ مقـوّم أساسي للوجود العربي، مثلاً. وأن العلمانية بذلك «شعار ملتبس»[١٧].

الواقع أن قولاً كهذا لا يعدم دلالات بعيدة. إذ انه باستبعـاده العلمانية شعـاراً، وقبول بعض مقوماتها كالديمقراطية مسميات لمضمون، فهو إنما يسند إلى القول الإسلامي، أو القول باسم الإسلام، فاعلية تحديد المضمون المشار إليه بالديمقراطية، ذلك أن الإسـلام، باعتبـاره مقوماً أساسياً للوجود العربي حسب الزعم الدارج، لن يبقى متعالياً على التحديـد، إذ ان لا وجـود له دون تحـديداتـه، ولا وجود لهـذه التحـديـدات عـلى صـورة مـرسلة متعـاليـة عـلى الايديولوجيات التي تقوم بعملية التحديد. ذلـك أنه، في نهايـة المطاف حيث يصـار إلى إزالة العلمانية وترك الإسلام وحده عاملاً واقعياً ومعيارياً في تحديد أمور المجتمـع والسياسـة ـ وهذا على أساس الزعم بأنه لا انفكاك للواحد عن الآخر ـ نصبح إزاء وضع ينتهي فيه الفصل بين الدين والدولة ليس إلى غلبة الثانية على الأول، بل إلى وضـع وصفه عـلال الفاسي بقـوله انـه «إذا حدث أن انفصلا، وجب أن تزول ويبقى هو»[١٨]. وإذا أزحنا الحالة الحدّيـة هذه يصبـح أقل مـا يمكن أن يقال هو ان الدين «يمتد اختصاصه إلى جميع جوانب الحياة الفردية والجماعية للمؤمنين بـه. ولكن امتداد عناية ورعاية وتوجيـه، وليس ـ بالضرورة ـ اختصـاص تداخـل مباشر بـالتنظيم وتقـديم الحلول النهائيـة الثـابتة»[١٩]، فـالدين، حسب هـذا الفهم المنفتح لأحمـد كمال أبـو المجد، يتنـاول قضية هـويـة الوجود ومصـيره[٢٠]. لا نعتقد أن قـولاً عامـاً كهذا يستقيم في سـاحة عمـومه أن التجىء إلى تحديده، فإن عبارات «الرعاية» وما شـاكلها لا تتخـذ مضامـين محددة إلا في أطـر معينة. ولا عبرة للتقريرات العامة هذه، كما أنه لا عـبرة بالقـول بأن الإسـلام يحتوي عـلى العلمانية لأنـه علماني في جـوهره[٢١]، أو انـه يشاكـل العلمانية في نفعيتـه[٢٢] ـ ذلك أن في هـذا مـداورة عـلى القضـايا المـطروحة، ومصـادرة على المـطلوب، وإخلاء مجـال تحديـد المضـامـين الاجتـماعيـة

---

(١٧) الجابري، «العلمانية والاسلام».

(١٨) عـلّال الفـاسي، **دفـاع عن الشريعـة**، ط ٢ (بـيروت: منشـورات العصر الحـديث، ١٩٧٢)، ص ٧٤.

(١٩) أحمـد كمال أبـو المجد، **حـوار لا مواجهـة: دراسات حـول الاسلام والعصر**، كتـاب العربي؛ ٧ (الكويت: مجلة العربي، ١٩٨٥)، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١.

(٢١) حنفي، «العلمانية والاسلام».

(٢٢) محمد عمارة، **الـدولة الاسـلامية بـين العلمانية والسلطة الـدينية** (بيروت؛ القاهـرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٧٠.

والسياسية للقائمين باسم الإسلام، أي لـذوي الايديـولوجيـات الإسلاميـة. بعبارة أخـرى، ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطيـة أو العقلانيـة، فهما لا ينفصلان عن أسس العلمانية التي أكدها في معرض الذم أحـد نقاد العلمانيـة: الدعـوة إلى التحرر من القيود الدينية عـلى المعرفـة، وافتراض الكـون مستقلاً تفسره قـواه وأنماط انـتظامه الخاصة، والحركة غير المنقطعـة للطبيعة والمجتمـع، ومقالـة التطور المستمـر الذي ينتفي معـه ثبات القيم الأخلاقية والروحية، والقول بأن الدين يستهدف العالم الآخر وليس الدنيا[23]. أما عندما يصار إلى فصلهما عن اطارهما المرجعي الأساسي، ووصفهما بأساس نظام مـرجعي آخر تؤول إليه الصفة القيمية الفاصلة ـ حسب زعم أصحـاب الخطاب مـوضع النقـاش ـ فإنهما، أي الديمقراطية والعقلانية (وكل العبارات الأخرى الممكنـة الاستخدام في هـذا الاطار، وهي كثيرة) يُرتهنان للطرف ذي المسمّى الإسلامي: ومع إمكانية وجود أطراف إسلامية كثيرة، منها ضمناً أولئك الذين يذعنون لوصف مجتمعاتهم وجوهرها بالإسلامية، فإن القول الفصـل الذي سيفسر المضامين الفعلية لهذه العبارات ويضع الحدود المانعة حولها، إنما هو القول الإسـلامي القادر على أن يفرض نفسه سياسياً، وتالياً، ثقـافياً. بعبـارات أخرى، مـا الشعار الملتبس إلا نبـذ العِلمانية وليس العَلمانيـة، فهي ليست شعـاراً بـل واقـع كـما سنـرى. ومـا مـدعى هـذا الالتباس إلا عدم الافصاح عن الرابط الاستتباعي الذي يربط الطرف «الليبرالي» ايديولوجيـاً بالطرف الإسلامي سياسياً، إذاً، ما القول بأن الاسلام هو الأصل إلا مقدمـة مآلهـا الطبيعي الـذهاب إلى أن «الإسـلام هو الحـل»، بغض النظر عن النيـات الذاتيـة للذين ينـظرون إلى الاسلام السياسي دونما وعي هذه الصلة.

ليس هذا الارتهان بالمواقف الإسـلامية نـادراً في تاريخنـا الحديث، ولـو كان متنـامياً في السنوات الأخيرة بفضل ارتفاع أصداء الإسلام السياسي. وليـس هو دائماً بالارتهان الناتج من مجاملة غافلة عن التحديدات السياسية التي تفضي إليه حتماً[24]. فهو في أغلب الأحوال مـرتبط ارتباطاً أكيداً باستقالة العقـل التاريخي: فـالعقل التـاريخي أساس كـل تـرقٍ، وعنصر بنـوي جوهري لإقامة مجتمع معاصر، وما كان توهُّم الاستمراريات التاريخية الإسلاميـة المطلوبـة في الارتهان موضع النقاش ممكناً لولا غلبـة عنصرين أساسيـين. يتمثل **العنصر الأول** في انتقـال الضغط الإسلامي من الأثر في خارج الخطاب إلى الأثر في داخله بحيث يصبح من الممكن أن يقسر الخطاب المعادي للعلمانية على قبول مسلّمات ـ ككون العلمانية نتاج عروبيين مسيحيين ـ ليس لها أدنى حظ من الصحة التاريخية. كـما أن هذا العنصر الأول يتمثـل عند الكثـيرين من المثقفين العرب المتحولين إلى الإسلامية من ايديولوجيات أخرى أو المهادنين للأسس الفكـرية الإسـلامية، في تحـويل مـرجعيتهم للاستمـرارية التـاريخية من العـروبة إلى الإسـلام، بحيث يصبح تراثنا تراثاً إسلامياً بعد أن كان موسوماً بالعروبـة المحتويـة على عنـاصر إسلاميـة مؤثرة

---

(٢٣) الجندي، سقوط العلمانية، ص ٨٢، و ٩٥ ـ ٩٦.

(٢٤) لمناقشة هذه الظاهرة بصدد قضية سلمان رشدي، يمكن مراجعة: عزيز العظمة، «بعيـداً عن سطوة القول الديني،» الناقد، السنة ٢، العدد ١٦ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٩)، ص ٧٨ ـ ٨٠.

ومكونة. أسرّ لي أحد كبار الأكاديميين العرب منذ سنوات قليلة، بعد إلقائه محاضرة حول «الكرامة في الفكر العربي ـ الإسلامي» في إحدى الجامعات، إلى أنه ألقى المحاضرة نفسها في مكان آخر تحت عنوان «الكرامة في الفكر العربي» وأنه حوّل العروبة إلى العروبة ـ الإسلامية في مجمل محاضرته. كان واضحاً أنه يعتقد أن في الأمر مجاملة لفظية، وأنه غير واعٍ أن الأسماء ليست بالكائنات البريئة، بل انها مشوبة بتداعيات واستتباعات تربطها روابط سياسية وايديولوجية أكيدة.

ويستند الخطاب التوفيقي الذي يراه البعض ضمناً أو صراحة على أنه النظرة التحديثية الوحيدة المتسقة مع ذاتها[25]، إلى الاعتقاد بأن صاحب هذا الخطاب يتبوأ في المجتمع وفي الدولة موقعاً استشرافياً وإشرافياً، وأن الحيادية المزعومة لهذا الموقع تجعل منه، حكماً، غير خاضع للقوى السياسية والاجتماعية ـ ولو أنه تصور نفسه في هذا الموقع باعتباره نابعاً من داخل المجتمع حسب فهم شعبوي سنتكلم عنه بعد فقرات. أما الواقع، فهو يدلنا على أن تحديثية النظرة التوفيقية تقتصر على نيات أصحابها، وتبقى دونما أثر فعلي في بنية الخطاب التوفيقي، القومي أو الليبرالي. ذلك أن هذا الخطاب مستتبع من قبل الخطاب الإسلامي باستيلاء هذا الأخير على مفصل أساسي فيه هو التاريخية التي يلغيها الزعم الإسلامي بأن الإسلام جوهر المجتمع والتاريخ ومآله الحقيقي الوحيد. فتتحول المفاهيم كالديمقراطية والعقلانية عن إطار خطاب نشأتها، وتنظم مستتبعة إلى خطاب قوامه إلغاء تاريخية المفاهيم والقيام على تصور نهضوي ماضوي، خطاب يرى في الزمان، حسب عادة الإصلاحية الإسلامية التي سندرسها بشيء من التفصيل لاحقاً، برهات متجددة مما هو كامن في أصوله. وتتحول الديمقراطية والعقلانية بذلك إلى مجرد مناسبات لتأكيد الاستمرارية التاريخية والادعاء الإسلامي بالتمثيل الشامل للتاريخ والمجتمع، وادغام نتائج التاريخ الحديث في سجل التسمية الإسلامية، وافتراس التاريخ باسم أصول مزعومة، فيصار إلى اختراع الطب الإسلامي، والاقتصاد الإسلامي، واشتراكية الإسلام وغيرها. ولما كان هذا الأمر منافياً لطبيعة التاريخ والمجتمع، كان السبيل الوحيد لإيلاء هذا المذهب المصداقية هو إما التفويض المرسل، وإما ترك مجال التحديد والتعيين إلى الإسلامي المنتقي الاسلام اسماً شاملاً لمشروعه السياسي.

أما العنصر الثاني في ارتهان الخطاب الليبرالي والخطاب القومي للخطاب الإسلامي، فهو شأن يفسر سهولة الانتقال من المرجعية العروبية إلى المرجعية الإسلامية، بل إمكانية المراوحة بينهما. وهو التماثل البنيوي في نظرية التاريخ التي تقوم عليها دعاوى الاستمرارية التاريخية العروبية والإسلامية، وتمثّل الثانية لتراث الأولى خلال هذا القرن وخصوصاً في الفترة التي تلت الحقبة الناصرية، حين دخلت الايديولوجيا الإسلامية إلى بعض المفاصل الاجتماعية والايديولوجية للقومية العربية ونمت في خميرتها الايديولوجية. ولعل اشتراك الايديولوجيتين العروبية والإسلامية بلفظة «الأمة» شأن مؤسف سهّل الخلط بين الواحدة

---

(٢٥) غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ص ٣٢٢.

والثانية[26]. وإن خروج الفكر القومي العربي عن طوره التاريخي والواقعي الرافض للمهاة بين العروبة والإسلام ولإلغاء فردية كل منهما ـ الطور الذي نراه واضحاً عند ساطع الحصري أو عبد الرحمن البزَّاز، مثلاً[27] ـ وانتقاله إلى العمل على استخراج القومية العربية من النصوص القرآنية، مثلاً[28]، أو ادعاءه (ولو في ظرف سياسي شديد التعيين) بأن ميشيل عفلق انتقل إلى الإسلام سراً قبل وفاته وكأنه يرمز في نفسه إلى امتناع تمايز العروبة عن الإسلام[29] ـ إن هذا الخروج علامة ليس على الاشتراك في بعض الأسس البنيوية للفكر التاريخي والاجتماعي فحسب، بل على اذعان الكثير من تيارات الفكر القومي العربي لغلبة الايديولوجيا الدينية قبل حصول هذه الغلبة بالفعل، على صورة سنتناولها بالنقاش الآن، ولأسباب سنتطرق إليها. ان في الأمرين المذكورين ـ الاشتراك والاذعان ـ عودة مستمرة إلى وهم الفرادة التاريخية، بحيث يصبح من الممكن الأخذ بالقول ان العلمانية لدينا تتناسب طرداً مع الشعور بالغربة[30] أي بالانسلاخ عن الأمة. ولكن أية أمة؟ وهل الأمة كل متجانس؟ أوَليس الإسلامي الناقد لمجتمعه شاعراً بالغربة؟ إن ادعاء الفرادة ووسم كل من لم يشترك في فهم معيّن لها بأنه منسلخ خارج، هو ركن أساسي من الخطاب التسفيهي الذي يُستخدم لانتقاد العلمانية، كما استخدم من قبل الجماعات الدينية لانتقاد كل مخالفيها، من طه حسين وعلي عبد الرازق إلى صادق جلال العظم وسلمان رشدي[31].

أولاً: في خطاب الفرادة ومتعلقاته

حلّ الخطاب الإسلامي في قوالب التلقي الايديولوجي والثقافي القومي العربي كما ذكرنا، تماماً كما حصل هذا الأمر وبصورة شاملة في ايران، لعدد من الأسباب سنتناول بعضها في ما يلي. ولم تكن هذه القوالب شاملة لكل تيارات الخطاب القومي. فقد انقسم الفكر القومي على صورة مجملة إلى تيارين في ما يختص بتصورهما للتاريخ، يقترن الأول بأسماء كساطع الحصري وقسطنطين زريق، ويرى في الأمم كيانات تاريخية تخضع لمنطق

---

(26) بخصوص التشابهات، انظر: Aziz Al-Azmeh, «Islamism and Arab Nationalism,» *Review of Middle East Studies*, no.4 (1988), pp.43 and passim.

(27) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٢٩٠٢ ـ ٢٩٠٧ وغيرها، وعبد الرحمن البزّاز، **هذه قوميتنا** (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٣)، ص ١٧٨ ـ ١٩٢.

(28) سيف الدولة، **عن العروبة والاسلام**.

(29) انظر تعليق: غالي شكري، «المسيحيون والعروبة: من يدفع الثمن؟» **الناقد**، السنة ٢، العدد ١٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩)، ص ١٢ ـ ١٤.

(30) طارق البشري، «التخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام،» ورقة قدّمت إلى: **القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ١ (بيروت: المركز، ١٩٨١)، ص ٢٩٢.

(31) في بنى الخطاب التسفيهي، انظر: جابر عصفور، «إسلام النفط والحداثة،» ورقة قدّمت الى: **الإسلام والحداثة: ندوة مواقف** (لندن: مكتبة الساقي، ١٩٩٠)، ص ١٩١ ـ ٢٠٦.

الحركة التاريخية، وبصورة خاصة للنظرية التطورية التي أخذها الأول على صورتها الكونيّة. اعتبر هذا التيار تكوّن الأمم عملية تاريخية تتشكل بموجب منطق تاريخي للترقي تكون فيه الأمم الشكل الأرقى للتجمعات البشرية، تجمعات تلي زمانياً، وتفوق ثقافياً وحضارياً وسياسياً، التجمعات القائمة على أسس عرقية أو دينية أو سلالية، ولو كانت لهذه العوامل آثار أكيدة في عملية تكوّن الأمم. تكون القومية في هذا التيار من الفكر القومي العربي، اذن، واقعة عالمية وكونية، على الرغم من اختلاف الأمم وصدامها بعضها مع بعض، فيكون الصدام واقعاً بين وحدات متماثلة متزامنة، ولا تكون خصوصيات الأمم إلاّ خصوصيات لغوية وحضارية لا تؤثر بهذا المعنى في فحوى التشكل الاجتماعي والسياسي للأمة، فهذا التشكل لحظة معينة كونية الشمول من مخطط تطور التاريخ الكوني. لا شك أن في هذه النظرة اعتباراً أساسياً، على درجات متفاوتة من التضمن أو الوضوح، لوحدة التحولات الاجتماعية والسياسية على الصعيد العالمي الآيلة بفعل تطور النظام العالمي القائم على الرأسمالية الأوروبية منذ القرن السابع عشر. ولكن هذا ليس بحد ذاته دليلاً على شيء إلا على الواقعية التاريخية لخطاب القومية العربية هذا[32]، وهي الواقعية التي تسائل التاريخ وترى فيه مكمناً للتمايزات والتحولات، دونما النظر إلى الماضي على أساس أنه المستند اللازم للحاضر، بل هي ترى في التاريخ شأناً أكثر من كونه حافزاً على النهوض، فهو أيضاً عبء يجب التخلص من آثاره والتحرر منها[33].

أما التيار **الثاني** فهو تيار يتضمن أفكاراً رومانسية، تقترب أحياناً من الصوفية في نظرتها إلى الأمة، وتشدد أيّما تشديد على فرادة الأمة العربية واختلافها النوعي عن الأمم الأخرى. ان هذا خطاب الذاتية والهوية، الذي اشترك فيه هذا التيار من الفكر القومي العربي مع التيارات القومية القطرية، الشبيهة ايديولوجياً، والتي برزت في الفترة نفسها، أي فترة ما بين الحربين العالميتين، والتي قد تتمثل بأفضل صورها في ايديولوجيا الحزب السوري القومي. تتخذ الأمة نفسها في هذا التصور صيغة ناسوتية anthropomorphic وصفها جبران خليل جبران، أحد رواد الرومانسية العربية، وصفاً جيداً عندما شبّهها بذات عامة تشابه في جوهرها طبيعة الفرد. فهي ـ أي الأمة العربية ـ مستقلة عن الشعب ـ أي عن الكيان المتعين للأمة ـ وذات إرادة خاصة بها، لا تضمحل، تنمو وتكبو نوماً خفيفاً متقطعاً. وقد تعود وتفيق ثانية لتبيّن ما بقي خفياً في نفسها، بعد أن كانت قد تمخضت عن النبي العربي و« انتصبت كالجبار وثارت كالعاصفة»[34]. لدينا هنا، إذاً، خطاب إحيائي، متشكل على

---

(٣٢) كلامنا على الحصري بيّن من أية قراءة لأعماله، وبالامكان احالة القارىء إلى الدراسة المتأنية التالية: تاتيانا تيخونوفا، **ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي**، ترجمة توفيق سلوم (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٧).

(٣٣) قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣)، ص ٥٤، و ١٨٤.

(٣٤) جبران خليل جبران، **العواصف** في: جبران خليل جبران، **المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران**، ٣ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٤)، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢.

صورة مجاز حيوي بيولوجي، يتجاوز فيه التاريخ والماضي المجيد صعيد «التاريخ الحافز» الذي نراه عند قسطنطين زريق، مثلاً، في تأكيده تاريخية الأمة[٣٥] واعتباره التشبه بالماضي أمراً مجازياً بحتاً لا يتعدى مجال الحوافز إلى وقائع الاستمرار الموهومة. بل إن هذا الخطاب يدرج وقائع التاريخ في سجلّين متعاليين على التاريخ، أحدهما سجل المجد والسؤدد، والآخر سجل الضعة والانمحاق. بذلك يكون التناقض بين الماضي والحاضر ليس شأناً نابعاً من قوى تاريخية موضوعية، بل من تمايز في القدرة المجردة على الفعل[٣٦]، ولا يكون تحديد الذات القومية أمراً ممكناً بالرجوع إلى النظريات في التاريخ أو في القوميات بل بتوكيد الذات الحية، إذ ان القومية العربية ليست نظرية، بل «مبعث النظريات» و«مرضعة الفكر»، في عبارة عفلق، بحيث يكون العمل القومي بعثاً، والقومية «تذكراً حياً»، والعروبة شأناً لا ينبىء عن خصائص المكان ولا يستشف منها انسياب الزمان، والسياسة البعثية «رسالة خالدة»[٣٧]. حتى أن مفكراً قومياً كبير التأثير هو زكي الأرسوزي أمعن في هذه اللاعقلانية المبنية على أفكار برغسون Bergson وشبنغلر Spengler، ورأى في رسالة الأمة نزوع «المعاني المنعقدة عليه حياتها» الى التجلّي «كنبرةٍ ايقاع في منظومة الاسم ذات الرسالة»[٣٨]. وجعل من العمل القومي شأناً قائماً على مفهوم الرحمانية المازجة لأفكار النبوة ولمجازات الرحم الخالق[٣٩] - هذا وان الكلام حول «المصير» و«الرسالة» معرفة ما لا تمكن معرفته، بل ما لا يقبل إلا الاستكناه، بل هو، كما لاحظ أحد دارسي الفلسفة الحيوية الألمانية، نقيض كل كلام حول السببيّة[٤٠]. تتحدد بذلك الأمة ويتحدد العمل القومي بالاستناد الى توهّم ذات مستمرة، مبنية على صورة بيولوجية حيوية، لا تتصل مع غيرها إلا بانفصالها عنها، بوضعها ذاتاً مكتفية مستقلة، كالذات التي تحدد اختراعاً ايديولوجياً جديداً نسبياً على الساحة العربية هو «الإنسان اللبناني» الذي تميز بأنه «كوطنه لبنان، كلٌّ، تامّ، كامل بذاته لا يحتاج إلى اضافة تكمله، أو إلى نعت يميّزه عن غيره»[٤١].

يتصل خطاب النهضة القومي بالخطاب الإسلامي اتصال بنية واتصال ذكرى. فلقد كان الخطاب النهضوي الأول في الوطن العربي نتيجة خطاب العثمانيين الشباب، خطاباً وطنياً محلياً، عثمانياً، شرقياً، إسلامياً، غير محدد المرجعية السياسية المباشرة، ولو كانت مرجعيته الإسلامية واضحة. ونشأ ذلك عندنا من تعاون السيد جمال الدين (الأفغاني) والشيخ محمد

---

(٣٥) زريق، المصدر نفسه، ص ١٨٤، ٢٠٨، وما بعدها.

(٣٦) ميشيل عفلق، في سبيل البعث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ٥٠ - ٥١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤١ - ٤٣، ٦٠، ٧٣، ١٥٨، وغيرها.

(٣٨) زكي الأرسوزي، **مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها: الرجعية، الاقليمية، الشيوعية، القومية العربية، موقف الأحزاب العملي، تجربة لواء اسكندرونة السياسية، الفلاح والزراعة، العامل والصناعة، قضية فلسطين** (دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٥٦)، ص ٣٨، وعبد الله حنا، **الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان، ١٩٢٠ - ١٩٤٥** (دمشق: دار التقدم العربي، ١٩٧٣)، ص ٥٠ - ٥١.

(٣٩) حنا، المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٤٠) Stepan Odouev, *Par les sentiers de Zarathoustra,* translated by Catherine Emery (Moscow: Editions du progrès, 1980), p.177.

(٤١) فؤاد أفرام البستاني، **مواقف لبنانية** (بيروت: منشورات الدائرة، ١٩٨٢)، ص ١١.

عبده، وكانت صياغته الأساسية في نصوص العروة الوثقى التي درسناها في الفصل الثالث. يذكّر هذا الأمر بخطاب النهضة القومية الألماني المماثل بنيوياً، الذي تمثل في بدايته عند هردر Herder في خطاب خصوصية قومية خبت نهضويته وبرزت أسسه العملية السياسية في عهد التوحيد الألماني في القرن التاسع عشر، ثم عاد إلى نهضويته وعضوية بيولوجية نظرته إلى التاريخ في العهد النازي. وتماماً كما اتخذ الفكر الألماني منحىً وضعياً «تاريخياً» في فترة النهوض التوحيدي العملي في الستينيات من القرن الماضي، وجنح نحو الخيال المَرَضي في العهد النازي، اتخذت القومية العربية منحىً تاريخياً، وضعياً في فترة نهوض البرجوازيات الوطنية العربية، ثم جنحت نحو اللاعقلانية النهضوية في فترات السقوط، أي فترة ما بعد هزيمة ١٩٦٧. فيقوم اتصال النهضوية القومية والنهضوية الاسلامية، إذاً، على أمور: الذكرى، أي سبق وجود الخطاب النهضوي في أواخر القرن التاسع عشر، مما يجعل من السيد جمال الدين في يومنا أحد أبطال التصور الإسلامي للعروبة؛ والأثر، أي دخول الفكرة الإسلامية في مسام النهضوية القومية؛ وأخيراً العامل الموحد بين الأمرين السابقين، أي مفاهيم التاريخ والمجتمع التي تقوم عليها النهضوية[٤٢]. يقوم تصور التاريخ والمجتمع هذا على افتراض وحدة غير متغايرة ولا متمايزة، متفرّدة، تستمر في التاريخ استمراراً جوهرياً ـ بالمعنى الفلسفي الانطولوجي الصارم، وليس بالمعنى المجازي. ويسمح هذا الاستمرار الملزم لها بألا تكون فترات التحول فيها، كالتاريخ الحديث الذي أحدث لدينا انقطاعات تاريخية تامة وبالغة الأهمية، إلا شؤوناً طارئة وافدة خارجة عن إطار هذا الجوهر المستمر. فينشطر الزمان إلى ما سبق الأثر الغربي وما تلاه، ولا يُحدث الغرب فينا آثاراً أصيلة، بل ان أثره فينا أمر يطفح بالعرض على سفح الجوهر الأصلي المستمر مما قبل الواقعة الغربية. وليست علاقتنا بالغرب علاقة كونية رابطها التحول، بل ما هي إلا علاقة تجاور بين وحدتين منفصلتين في الجوهر، قد تتعداه إلى شيء من الازدواج الداخلي، إلا أن هذا الازدواج لا يكون إلاّ موقعاً هامشياً داخل بوتقة الفرادة دون أن تتصف صلتنا بالغرب بما يتطلب منها واقع الكونية، من أن الغرب جزء بنيوي منا، ومن أن التحول الذي طرأ على مجتمعاتنا ليس بالطارىء بل أصيل كل الأصالة. وليست النهضة في هذا الاطار إلا استعادة لما كان ـ وتختلف الرؤى حول ماهية الجوهر المستأنف في عملية النهضة. وليس الماضي والاستمرار الجوهري معه إلا علامة الفرادة التامة التي تعرّف نفسها بالرفض وتتخذ في هذا طابعاً استعراضياً. فتكون النهضة، إذاً، تحقق مستقبل ماضٍ[٤٣]، وعبور بين ايجابية وايجابية تتوسطهما سلبية مطلقة. ولما كانت هذه

---

(٤٢) سبق وأن عالجنا هذه الامور السالفة بالتفصيل في دراستين مستقلتين:

Aziz Al-Azmeh «Enlightenment Universalism and Islamist Particularism,» in: Eliot Deutsch, ed., *Culture and Modernity* (Honolulu: Hawaii University Press, [under press]), and Aziz Al-Azmeh, «Islamist Revivalism and Western Ideologies,» in: Serif Mardin, ed., *Cultural Transitions in the Middle East* (Albany, N.Y.: State University of New York, [under press]).

(٤٣) في هذه الأمور، انظر: عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني؛ تقديم مكسيم رودنسون (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠)، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، وغيرها؛ وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠)، ص ١٠٠ ـ ١١٣، =

النظرة إلى التاريخ نظرة خيالية، أصبحت الأداة الوحيدة للعبور بين الماضي والمستقبل الإرادة المجردة، إرادة الراغب في العبور، غير العابئة بالواقع، القائمة عليه قياماً مباشراً، تسطو عليه، وتحوّله تحويلاً شاملاً اطلاقياً تاماً، فهي تتصل به اتصال الذات بذاتها، وترجع خارجها إلى لاعقلانية يجب أن تبتلع داخل الذات، حسب تحليل هيغل للإرهاب في الثورة الفرنسية[44].

تلك هي نتائج الرومانسية التاريخية التي تجمع بين النهضوية العروبية والدعوة الإسلامية، والتي لا ترى في النهوض إلا استعادة، والتي لا تجد مآلها العملي في النهاية إلا في مقاومة نكوصية تقصر الفعل على لحظة المقاومة الخالصة وتعجز عن استنباط تاريخ معاصر[45]. لا يتحقق خيال الفرادة إلا في هذا العجز. تتحول السياسة بذلك إلى عنف مباشر، أي إلى إرهاب لا يربطه بواقع السياسة والمجتمع أو بامكاناتها إلا الرغبة السياسية والهوى الانقلابي. وتتحول النهضوية من تصور مستقبلي إنسانيٍ منفتح واسع يرمي إلى بناء الحداثة والنهوض بالواقع المتخلف إلى ما يتجاوزه، إلى تصور ارتجاعي غير عقلاني يرى إمكانية الانقلاب على التاريخ واستعادة مجتمعات شاخت لصبا ولّى.

وقد كان مفهوم «الأصالة» ولا يزال مدخل الايديولوجيا الإسلامية إلى مكامن القومية العرَبية وإلى تضاعيف الايديولوجيات الليبرالية والماركسية[46]. ولهذا الواقع أسباب عدة، ليس أقلّها أثراً كون «الأصالة» عبارة عامة طيّبة محمودة يتغنى بها الكثير من القوميين[47] دون التفات الى المضامين التي قد تحملها، وذلك في معرض التأكيد على الانفصال التاريخي لذات قد لا ينوي فيها صاحب الأصالة أداء انفصال تام عن مجرى التاريخ الكوني، رغم أنه يؤدي معنى هذا الانفصال بتمامه. ذلك أننا نرى خطاب الأصالة وهو دوماً يتضمن «المعاصرة» رفيقة لها دون غيرها من المفاهيم، يؤكد مشروعاً للمزاوجة بين داخل خاص وخارج عام، بين ذاتية مستمرة ومعاصرة هي عالمية لأنها يمكن أن تختصر بالتقنية غير القادرة، حسب زعم أصحاب هذه النظرة، التأثير جوهرياً في مكامن هذه الذات وأصالتها. الأصالة والخصوصية هما ميزتا الذات، تشيران إلى الأنا مقابل الآخر، والذاتي مقابل العرضي، والطبيعي مقابل المصطنع؛

= وغيرها، وعزيز العظمة: «في الأصالة واخواتها،» **دراسات عربية**، السنة ٢٦، العدد ١٢ (١٩٩٠)، ص ٣١ - ٥٢، و **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ١٤٧ - ١٥٢، وغيرها.

(٤٤) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit,* translated by A.V. Miller; with analysis of the text and foreword by J.N. Findlay (Oxford: Claredon Press, 1977), para. 593, 584, and 590.

(٤٥) انظر: وضاح شرارة، **استئناف البدء: محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ١٢١، والعظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ١٦٥ - ١٦٧، وغيرها.

(٤٦) انظر في هذا المفهوم ونقده: العظمة، «في الأصالة واخواتها».

(٤٧) مثلاً: عبد اللطيف شرارة، **الجانب الثقافي في القومية العربية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١)، ص ١٣٧ - ١٤٣، وعبد الله عبد الدائم، «المسألة الثقافية بين الأصالة والمعاصرة،» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٦٨٨ - ٦٨٩.

وليست الخصوصية، بالمعنى المتداول الذي يعبّر عنه حسن حنفي أكثر التعبيرات فصاحة وتطوراً، بالشأن المقام مقابل الشمول والعمومية، ولكنه مقام مقابل فقدان النوعية، والذوبان في خصوصية أخرى، والخصوصية والأصالة يكمنان في التراث الذي يفيد العمق التاريخي ضد النقل، والأصالة ضد التذويب، والاستمرارية التاريخية والتجانس في الزمان[٤٨]. بهذا الشكل يصار إلى الإحالة إلى أصول مرسلة هي في مآلها علامة على استعداد محافظ عام للاذعان لقوى اجتماعية وايديولوجية تشير إلى الوراء، إلى ما كان يوسم منذ عقدين بأسباب التخلف من بنى اجتماعية منقرضة ودعوات فكرية تراجعية. هذا هو فحوى الدعوة إلى «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»[٤٩]. عندما تعثرت مسيرة الاستقلال السياسي والاقتصادي، والدعوة الى «مشروع حضاري عربي إسلامي يحقق لهذه الأمة النهضة التي تواصل بها أداء رسالتها الخالدة التي اصطفاها لها الله منذ أظهر فيها وبها الإسلام»[٥٠]. ولئن كانت دعوة الاستقلال الذاتي المشار اليها تتكلم عن نبذ سلطة التراث وليس سلطة الغرب فقط[٥١]، إلا أن هذا الكلام لا محصلة عملية له في إطار خطاب يتكون بنيوياً في أسار مفهوم الذاتية والهوية، كما رأينا أعلاه، فإن ضرورات الخطاب تحتم النفي الصريح والتأكيد الضمني الأعمق للارتباط بالتراث، أي بالماضي ارتباطاً عضوياً لا انفكاك عنه، لأن كل كلام عن ذات متكاملة لدرجة قادرة على الاستقلال التام غير قادر على الامساك بعنان حاضرها ـ لأنه غير مكتمل ولا يتصف بالتمام ـ فيرتكس إلى خطاب الاستمرار التاريخي والقراءة المطلقة. ذلك أن الكلام يتم على ازدواجية أصول[٥٢]، أحدهما محلي وآخر غربي، بحيث يحال دون اعتبار الحاضر في حضوره، كما يحال دون اعتبار المحلي بأي اعتبار غير اعتبار الأصل، أي الاستمرار مع الماضي. أما الواقع، فإن مؤداه أن ما توارثناه من الماضي وما أخذناه عن الغرب، إضافة إلى ما فينا من نتائج تحولات مجتمعاتنا العربية في القرنين الاخيرين، أمور ذات مرجعية تقطن الآن، وليست إحالتها على الغرب أو على ذات مستمرة موهومة إلا تغليباً ايديولوجياً لخطاب القراءة والاستمرار والنهضة، وهو الخطاب الذي يتطلب منافاة الواقع لهذا الفصل لأموره إلى أصيلة ودخيلة، والذي ينتضي من نرجسيته الميتافيزيائية واعتباره الطاووسي للذات المستمرة عنواناً على سداده.

إن هذه النظرة العشائرية الطابع التي تضمن استمرار اليوم في الأمس وانسيابه منه دون الانقطاع الذي يجاري طبائع الأحوال في التاريخ لها نتائج كثيرة، لعل ليس أقلها أهمية الأثر الذي تتركه على تعقّل التاريخ. تضحي فاعلية معرفة التاريخ فاعلية تصنيفية في الأساس،

---

(٤٨) حسن حنفي، **دراسات فلسفية** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٤٩) محمد عابد الجابري، «من هيمنة النموذج الى الاستقلال،» **السفير**، ١٠/٤/١٩٨٢.

(٥٠) عمارة، **الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص ٦.

(٥١) الجابري، المصدر نفسه.

(٥٢) محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٣٤.

والفاعليات التصنيفية من السمات المميزة للفكر البشري في مرحلته الابتدائية: فتُردّ الأشياء في خطاب الأصالة إلى أنواع جوهرية، يُفصل فيها ما بين الأصيل والدخيل، وتصبح السمة التي يوصف بها واقعنا التاريخي ـ وهي هنا الاسلام، أو العروبة الإسلامية ـ ليست رصداً لخصائص هذا الواقع في ابعاده الحالية العالمية والمحلية أو في العلاقات الداخلية لعناصره، بل الحكم على هذه العناصر بالاندراج في مرجعية محلية أو في مرجعية خارجية(٥٣). ويصبح بالتالي من السهل أن يؤخذ بوجهة النظر الذاهبة إلى أن المعرفة التاريخية والاجتماعية لا يمكن أن ترتجى بالرجوع إلى أسس من علوم التاريخ والمجتمع، بل ان المعرفة التاريخية والاجتماعية فريدة خاصة بكل «حضارة». ذلك أن المعرفة هذه لا تنفصل عن «داخل» هذا التاريخ وقلب هذا المجتمع، وعن أسسهما الميتافيزيائية، فلا يمكن معرفة المجتمع الإسلامي إلا من قبل المسلم لأنه لا عموم في العلوم الانسانية(٥٤). بل إن القول بأن المعرفة التاريخية والاجتماعية شديدة الخصوصية لدرجة الانانة solipsism المعتمدة على الايمان بالله وما شاكله من التصورات أمر أخذ به مفكرون اسلاميون(٥٥) وليبراليون من دعاة التوفيقية(٥٦). غني عن الذكر أن هذا التصور ليس فريداً في ثقافتنا، بل انه كان سمة أساسية من سمات الفكر الحيوي ومثاله الفكر الالماني المحافظ الذي رأى امتناع الانفصال بين ذات المعرفة وموضوعها على اعتبار أنها عملية حيوية لا تؤدي أية معانٍ وراء الفعل المباشر(٥٧).

لا نعتقد أن هذا التصور يفيد معرفة اجتماعية أو تاريخية فعلية تفوق المعرفة الآيلة من التصنيف إلى أصيل ودخيل. فيبدو عملياً أن ادعاء الفرادة المعرفية لا يؤدي إلاّ قولاً خطابياً حماسياً، يقصد منه التأكيد على منظور يرتبط في نهاية المطاف بقسر النظر على اعتبار الاسلام محور المجتمع والتاريخ على صورة ناقشناها أعلاه. أما في ما يختص باستخراج النتائج المعرفية العملية لهذه الدعوى، فلا نرى في نقاشها أمور التنمية الاقتصادية، مثلاً، إلا إعادة صياغة مبسطة للمعطيات الأساسية للنظريات الماركسية في هذا المجال(٥٨). إن عملية استلاب التسمية هذه، واطلاق الصفة الإسلامية على أمور كونية، شأن لم تنفك عنه الاصلاحية الاسلامية منذ بداياتها، وهي لا تؤدي عملياً إلا إلى تثبيت المرجعية الإسلامية ـ أي مرجعية من يتكلم باسم الإسلام، وهو في أيامنا حامل الايديولوجيا الإسلامية، أو من ارتهن موقفه بهذا الحامل استناداً إلى الأخذ بأولوية هذه المرجعية أولوية أبوية مطلقة. بعبارة أخرى يُؤوِّل

(٥٣) العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ١٥١.

(٥٤) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ١٤١.

(٥٥) عادل حسين، **نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، ص ٣٠ ـ ٣١، وغيرها، والجندي، **سقوط العلمانية**، ص ٤٣، ٤٩، ٥٠، و٦٣.

(٥٦) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٢٧٤.

(٥٧) Odouev. *Par les sentiers de Zarathoustra*. pp.131-142.

(٥٨) حسين، **نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية**، الفصل الثاني، وجلال أمين، «التراث والتنمية العربية،» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٧٧١.

العقل المصنّف حوادث التاريخ والحاضر إلى أصيل ودخيل، إلى اقرار الأولوية القيمية وتالياً العملية لاسم معين ـ هو الإسلام هنا، والمعلوم أن التسمية لا يقصد منها الإشارة بالإيجاب فقط، بل إن التسمية في مجال الايديولوجيا مهماز التفرد والانفصال والاستبعاد والاستئثار: تلك هي الفحوى الايديولوجية وتالياً العملية سياسياً، واجتماعياً، لتغليب التسمية الاسلامية على المجتمع والتاريخ، وإعلانها عَلَماً على الفرادة.

ثانياً: الاسلام والسياسة والمجتمع

إن هذا التحويل لظاهرة شبه دينية، لا تبتعد كثيراً في ظاهرها عن عبادة الأسلاف، إلى الإيهام بفاعلية معرفية، أمر له أسس ثقافية شاملة ما زالت تنتظر بحثاً اثنولوجياً وانثروبولوجياً نابهاً لإماطة اللثام عن مرتكزاتها. ولا مجال لدينا هنا للدخول في الأمر للأسف، ولو أننا نعتزم الادلاء ببعض الاعتبارات المتصلة به في الفصل المقبل، وفي معرض مناقشة الثقافة الإسلامية. أما في ما يتعلق بالثقافة والسياسة العربيتين الحاليتين، فإن خطاب الفرادة هذا يؤدي إلى اخراج العلمانية عن مجالي الحياة العربية بدعوى خروجها عن الذات وعدم انسيابها منه أصالة. ذلك أن وطننا العربي، في زعم متواتر اليوم، يتضمن الإسلام خاصية أساسية، وأن هذه الخاصية تؤدي إلى نبذ العلمانية التي تنتمي إلى خارج مطلق، فتكون في هذا الخطاب الميتافيزيائي بمثابة العرض للجوهر. فنحن، على ما يقال، مسلمون بمعنى عام يراد منه تخصيص كل شيء. فالإسلام عند أحد الدارسين «عقيدة الأمة وايديولوجيتها»[٥٩]، وتطبيق الشريعة ليس إلا إعادة الأمور الى سويتها، واستئنافاً لقانون الأمة الطبيعي، مما يجعل من هذا التطبيق مطلباً وطنياً[٦٠]. وفي المنطق ذاته، يقال ان الإسلام في إيران وغيرها هو الرد «الطبيعي» على الغرب، ذلك أن الإسلام هو القاعدة المشتركة للجميع[٦١]، بل ان في هذه المقالة يكمن الزعم بأن كل من عاد إلى الإسلام في تاريخنا الحديث أو تبنّى خطاباً إسلامياً بإزاء الخطاب العلماني كطه حسين أو محمد حسين هيكل أو بإزاء بعض مناحي القومية العربية فهو قد رجع إلى وضعه السوي وإلى مكونات كيانه الذاتي المتمايز بإطلاق عن «الغرب»[٦٢]. بل إن أحد ممثلي اليسار لا يخرج هذا التوصيف العام الغافل عن نتائجه السياسية الثقافية، كما نرى في القول بأن الفكر الإسلامي هو «العقيدة الشعبية للجماهير العربية». ولئن حاول ممثل اليسار أن يفصل بين التدين الذي يضمه إلى «العقيدة الشعبية» وبين الحركات الإسلامية السياسية[٦٣]، إلا أنه ليس في ذلك مساجلة مع دعوى

---

(٥٩) محمد عمارة، في: **الحوار القومي الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ١٢١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٦١) وليد نويهض، «عقم الأقليات،» **السفير**، ١٩٨١/٢/٨.

(٦٢) محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ١٢٩، و١١٨.

(٦٣) لطفي الخولي في: **القبس**، ١٩٨٩/٢/١٢.

الحركات الإسلامية بأنها ليست إلا العبارة السياسية عن هذه «العقيدة الشعبية»، فهو ينطلق من موقف دفاعي اتسم به اليسار المصري خاصة منذ منتصف الستينيات. إن أحد المسلمين المتحررين الجريئين والواقعيين يشدّد في موقف متقدم لا حاجة له إلى مواقع دفاعية، على أن تديّن الشعب المصري تديّن اعتقاد وعبادة ليس له منافذ إلى السياسة، بل ان غريزته السياسية تضعه إلى جانب الدولة ضد الحركات الإسلامية[٦٤]. تجمع مواقف ايديولوجية عديدة على القول بأولوية الإسلام والصفة الطبيعية لرابطته بالمجتمع، مما يجعل العلمانية خروجاً على السنّة الطبيعية التي لهذا المجتمع[٦٥]. نكرر مرة أخرى: ان الأخذ بأولوية صفة اسمية ليس أمراً بريئاً إلا في عالم آخر، ذلك أن الأسماء تمثّل الظواهر الايديولوجية بامتياز خاص، فهي تماهي ما بين الاسم وطبيعة الشيء، ومن ثم ترمي بما خالف الاسم خارج نطاق الطبيعة والحق، فيضحي من الزوائد التي قد تكون اقتضتها الظروف، والتي تضحي بذلك قابلة ـ بل طالبة ـ للاجتثاث والتصفية بقرار إداري من الإرادة القائمة بالحق، أي بقرار بوليسي.

يحار الباحث إزاء هذه الصورة للمجتمع «الإسلامي» المكون من داخل مطلق وخارج مطلق، كيف يمكن لهذا القول أن يستقيم في ظروف ما بعد التوسع الرأسمالي والتغلغل الامبريالي، خصوصاً أن الإسلاميين ومناصريهم، الأصيلين منهم والغافلين، يدّعون بأن الاستعمار متغلغل في كل ثنايا حياتنا؟ عبثاً يحاول المرء أن يدرك ما الذي يراد به من مضامين عندما يقال اننا نحيا في مجتمعات إسلامية: لا نرى عموماً أكثر من اشارات إلى «الجزء الحي من تكويننا» أو «مقومات شخصيتنا»[٦٦]، أو نجابه مواقف خطابية تؤكد، دون تحديد أو بيان، أن الاستعمار فشل في تدمير الثقافة الوطنية المحلية لغةوأدباً وديناً وفكراً، هذه الثقافة التي تطرح نفسها كمنافس وشريك لثقافة العصر، والتي توحّد الأساس العقلي والبطانة الوجدانية لنا[٦٧]. ولا نرى تحديدات سوسيولوجية أو ثقافية أو عقلية أو سياسية لما هو متضمن في الاشارة إلى الاستمراريات الاجتماعية فينا، إلا ما أشار إلى رومانسية اجتماعية ترى في مجالس العرب و «الادراك الجمعي» و «مسرى العلاقات الحية» بين الناس أساساً للديمقراطية الفعلية، أي عناوين على «الداخل»[٦٨]:

---

(٦٤) محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الاسلامية في مصر،» ورقة قدّمت إلى: **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٦٥) الجندي، **سقوط العلمانية**، ص ١٣٥.

(٦٦) أمين، «التراث والتنمية العربية،» ص ٧٦٦ ـ ٧٦٧. وتجب الاشارة إلى أن المؤلف قد راجع مواقفه في ما بعد، خصوصاً أخذه السابق بالقول بأن الاسلام أساس النهضة، والأقوال المناهضة للعلمانية المترتبة عليه. انظر مداخلته في: جلال أمين، «الوحدة الوطنية في مواجهة الطائفية والتعصب،» **الأهالي**، ١٩٩٠/٤/١٨.

(٦٧) الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟» ص ٤٦.

(٦٨) البشري، «التخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام،» ص ٦٣٧.

من الواضح أن الدعوة إلى الارتكاز على أطلال المجتمع في إقامة مستقبله هي دعوة لدرجة غير عادية من المحافظة الاجتماعية التي ترى في الإسلام نبراساً. كثيراً ما نسمع أن انتشار ظاهرة الإسلام السياسي ومظاهر التعصب الديني ليست إلاّ استئنافاً لخصوصياتنا وفرادتنا في مجابهة التغريب والاستلاب عن الذات الأصلية. ولكن الناظر إلى هذا الأمر بتروٍّ وإنصاف للواقع سيكتشف ولا شك أموراً أخرى. فهو سيدرك أن للحركات الإسلامية مواقع نجاح، ومواضع فشل. يرتبط نجاح الحركات الإسلامية في التوسع واستجلاب الأعضاء والمناصرين على عوامل اقتصادية واجتماعية مرتبطة بانهيار البنى الاجتماعية والاقتصادية لأعضائها والتحول السريع والعنيف حيناً لعالمهم الأوسع، كما حصل، مثلاً، في حماه حسب دراسة اجتماعية وتاريخية ممتازة لأحد الباحثين، وهي المدينة التي شهدت أعنف هجوم ضد الدولة السورية في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات[٦٩]. ونجد الحراك الاجتماعي المنتكس نفسه والهامشية الاجتماعية أساساً لعضوية الجماعات الإسلامية في تونس العاصمة، بينما نرى مدينة صفاقس التونسية ممتنعة على الإسلاميين لأن نسيجها الاقتصادي والثقافي على درجة كبيرة من المتانة، كما امتنع الساحل التونسي عليهم لأسباب أخرى[٧٠]. أما في العراق، فكان لتحوّل بعض أعضاء فئات اجتماعية شيعية عن الشيوعية إلى الوجهة الإسلامية السياسية أسباب دنيوية مباشرة أكيدة[٧١]. وتمكن الإشارة أخيراً إلى أن الجمهور الإسلامي في سوريا، مثلاً، كان الجمهور عينه الذي انضوى تحت لواء الناصرية والقومية العربية في فترة سابقة، بل ان الحزب الشيوعي وحركة الاخوان المسلمين تنافسا على الجمهور نفسه في حمص وغيرها من المدن[٧٢]، كما تنافس الشيوعيون والاخوان المسلمون على عمال نسيج شبرا الخيمة، وكان حظ الأولين من النجاح أكبر[٧٣]. فهل يمكن الكلام على طبيعة إسلامية سياسية في العرب كافة؟ وإذا كان الإسلام سليقة العرب، لماذا كان القسر والإكراه شأناً ملازماً لكل دعوة سياسية واجتماعية إسلامية ـ العنف والإرهاب ضد المخالفين وضد المجتمع بشكل عام من قبل الجماعات الإسلامية في مصر والجزائر وغيرهما، أو العنف البالغ في كل المحاولات التي

---

(٦٩) F. Lawson, «Social Bases for the Hamah Revolt,» *MERIP Reports,* vol.12, no.9 (1982), pp.24-28.

(٧٠) محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس،» ورقة قدّمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٩، ٢٦٣ ـ ٢٦٤، و ٢٩٠ ـ ٢٩٤.

(٧١) Hana Batatu, «Shi'i Organization in Iraq: Al-Da'wah al-Islamiyah and al-Mujahidin,» in: J.R.I. Cole and Nikki R. Keddie, eds., *Shi'ism and Social Protest* (New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 1986), pp.184, and 194.

(٧٢) Johannes Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens,* Islamkundliche Untersuchungen; Bd.55 (Freiburg: Klaus Schwartz Verlag, 1988), pp.198-199; Hanna Batatu, «Syria's Muslim Brethern,» *MERIP Reports,* vol.12, no.9 (1982), p.18, and Raymond Hinnebusch, «Islamic Movements in Syria,» in: Ali E. Hillal Dessouki, ed., *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York: Praeger, 1982), p.154.

(٧٣) Joel Beinin, «Islam, Marxism and Shubra al-Khayma Textile Workers,» in: Edmund Burke III and Ira M. Lapidus, eds. *Islam, Politics and Social Movements* (London: I.B. Tauris, 1988), pp.207-227.

جرت لإنشاء دول إسلامية كالسعودية والسودان؟ قد يرى البعض أن هذه أمور منافية لـ «روح» الإسلام، وهذا أمر تناولناه بالنقاش في الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب. الواضح أن الإسلام السياسي لا ينتشر في المواضع التي حافظت على استمراريتها التاريخية بدرجات متفاوتة، بل في المواضع التي تفتت فيها المجتمع من جهة، واتسم بانسداد الحراك الاجتماعي وبالأزمة الاقتصادية من جهة أخرى، فكان الإسلام السياسي رداً ايديولوجياً، على هذا وتلك ولم يكن أمراً منبعثاً من مكامن «الذات».

إن ما يتضح من هذا هو أن الإسلام السياسي لا علاقة له بطبيعة أو سوية مزعومة لمجتمع، يرجع إليها بعد استلاب منها، بل إن الدين لغة سياسية لأوضاع اجتماعية واقتصادية بالغة التعيين، تماماً كما كانت لحظة الحداثة وليس التراث المزعوم بسبب الحركة الإسلامية السياسية في ايران[٧٤]. يتضح من هذا أن الإسلام شحنة معيارية وايديولوجية مقرِّرة وليست مقرَّرة. فأين الإسلام من الأصالة والاستمرار في ضوء امتناع صفاقس المتماسكة، والأصيلة على ما يجب أن نعتقد، على الإسلام السياسي؟ إن المآل الايديولوجي لخطاب ارتجاع الأصول القارة واستئنافها وكمون الإسلام فيها لا يمكن أن يكون، بالنسبة الى الاسلاميين، إلا طلباً للحكم باسم الإسلام على اعتبار أن هذا يمثّل الحكم السوي الوحيد. أما عند غير الإسلاميين، فهو ليس إلا ثابتاً لاتاريخياً يعوض عن اتجاه قومي أصابه الوهن، أو عن ليبرالية دون ثقة اجتماعية أو ذات حنين إلى مجتمع قديم. ولذلك فإن المحصلة النهائية هي أداء ايديولوجي صرف، وليس تقريراً لوقائع، أداء مآله، كما لحظ أحد عقلاء المفكرين الإسلاميين البارزين في صيغة تساؤل وتخوّف، خلق نوع من الانحياز المطلق «لذات حضارية غير معلومة الحدود، وإلى خلق خصومة ـ نفسية وثقافية ـ مع آخرين غير معلومي الحدود كذلك»[٧٥]. فيكون تقرير إسلامية العروبة، إذن، تسليماً للعروبة إلى الإسلاميين لصياغتها وصياغة حدودها وفق متطلباتهم. فليست التقريرات العامة حول كون الإسلام خصوصية مجتمعاتنا غير قادرة على اكتساب شكل الأقوال المعيّنة المبينة، أي غير قادرة على إنتاج معرفة وضعية أو نظرية، بل ان ما لها من مضمون أمر ينتج عن السياسة التي توظفها. كانت إحدى مهام هذا الكتاب تبيان تهافت هذا التصور لعلاقة الإسلام بالمجتمعات العربية، ولذلك علينا الاقتصار هنا على استخلاص بعض القضايا العامة مرة أخرى. فليس الإسلام أولاً خصوصية لأي شيء غير الدين الإسلامي[٧٦]، بل ان هناك مجتمعات وتواريخ ذات خصوصيات اتسمت ـ في ما اتسمت به ـ بتداخل بين بناها الاجتماعية والثقافية، وبين الديانة الإسلامية ومرجعياتها

(٧٤) J.R.I. Cole and Nikki R. Keddie, «Introduction,» in: Cole and Keddie, eds., *Shi-'ism and Social Protest,* and J.P. Digard, «Shi'isme et état en Iran,» dans: Olivier Carré, *L'Islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui* (Paris: Presses universitaires de France, c1982), pp.65-88.

(٧٥) أحمد كمال أبو المجد، «المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة،» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٥٧٤.

(٧٦) العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ٥٠ ـ ٥٢.

الرمزية، وذلك على صور مختلفة، وبأشكال مختلفة، احتلت فيها هذه الديانة مواضع ثقافية وقانونية وايديولوجية وسياسية معينة، بحيث ارتبطت فيها الدنيا بالدين على أشكال معينة وليست خاصة بالإسلام، كما رأينا في الفصل الأول. كما أننا وجدنا كيف أن الديانة الإسلامية بحد ذاتها، وخارج نطاق الشعارات الايديولوجية، ليست بالشيء الواحد المعروف والمعيّن ـ بل هي أشكال مختلفة ومتباينة لتحديد الصلة بحملة من النصوص، وحتى لفهم وتفسير هذه النصوص. ان ارتباط الإسلام بالجواهر التاريخية والاجتماعية المزعومة ليس إلا ارتباطاً اسمياً بحتاً، انه ارتباط دلالة مجردة لا تستمد مضامينها ولا حيثياتها من الواقع، بل ممن يروم أن يفعل في هذا الواقع باسم الإسلام، أي من يقوم بفعل الدلالة أصالة. فما هو المسلم دون إضافة وتحديد؟ وما هو العربي ـ المسلم المنزّه عن قوى التاريخ الحديث؟ ما هذا الكائن الغريب الخالص عن التلوث بوقائع التحول الاجتماعي بأثر الامبريالية وآثارها العالمية الذي كانت إحدى نتائجه الغاء الفرادة على نحو فعلي، والذي يراد إنقاذه بإلغاء كونيته على نحو وهمي؟ أوَليس الغرب بأفكاره السياسية كالديمقراطية والبرلمانية والدولة المركزية ـ جزءًا أصيلاً منا اليوم؟ أوَليس الغرب بثقافته التقنية المرجوّة، وبنظمه لإدارة الدولة، وبنظمه التربوية كالمدارس والجامعات، وباتجاهاته الفكرية ومبادئه القانونية جزءًا أساسياً، وأصيلاً من مجتمعنا؟ والحال كذلك، هل تكون الدعوة إلى «الرجوع» إلى سوية طبيعية مزعومة أقلّ من توسّل مرجعية مطلقة هي علامة ايديولوجية، اسم، تؤخذ على أنها واقع، ويؤخذ فيها الدليل على الأصالة ـ الإسلام ـ وكأنه الأصل، أي المجتمع التاريخ؟ أوَليس في هذا، وفي أحسن الأحوال، اختزال للكليات التاريخية المعقدة إلى لبّ ثقافي واحد، واختزال هذا إلى دين، لا مضمون فعلي له، اسمه الإسلام، في سبيل إيلاء نرجسية التمييز والذات موقع المحور الذي يلتف عليه تصور التاريخ، وجعل التاريخ بذلك كائناً وحشياً بدلاً منه كائناً معقولاً؟ وهل يعقل هذا التحوير دون اعتباره نكوصاً نحو ذاتية أسطورية يراد منها أن تصلح في الوهم واقع الانقطاع التاريخي الذي أحدثته حداثة النظام العالمي؟ ليس الإسلام، إذن، إلا وحدة نوعية متخيّلة لا مناعة لها إلا في عبارتها الايديولوجية، أي في دلالتها على نفسها، أو بالأحرى في دلالة السياسي الإسلامي على ما شاء بتوسلها.

ليست غريبة عن التاريخ هذه الهجمة الاختزالية التي تضع الأخلاق والدين مكان السياسة والمجتمع والاقتصاد، وتحيل اليوم إلى الأمس المصاغ بدوره على صورة نماذج لا حياة فيها ولا واقع. وليست الأسطورة بشأن غريب على محاولات صنع التاريخ بالممارسة النكوصية وباختراع تواريخ واستمراريات ووحدات اجتماعية لا مكان لها إلّا في الخيال، بل هي أمور تجنح إليها كل الدعوات الإحيائية الشعبوية والقومية التي لا آفاق تاريخية لها. يشترك دعاة العروبة الإحيائية، والعروبة ـ الإسلامية، في هذا الأمر مع الفكر الفاشي في ايطاليا ومع الحركات الإحيائية القومية في أطراف أوروبا شرقاً وغرباً[٧٧]. ليس جنوح بعض المثقفين

---

(٧٧) كانت الظاهرة القومية في السنوات الأخيرة مناسبة لعدد من الدراسات البالغة الأهمية، وذلك للمرة الأولى. ونشير بشكل خاص إلى التالي: =

العرب إلى أن يقرنوا العروبة بالإسلام بمختلف في أسسه الميثولوجية وأوالياته الثقافية والنفسية عن الطريقة التي يصار بها إلى ربط القومية الايرلندية بالكاثوليكية مثلاً[78]. ترتطم هذه الذات المستمرة الموهومة بالآخر في الخيال، ولكنها ترتطم بالواقع في الحقيقة: فهي ترتجي من الأمة أن تكون مستوية حتى تحافظ على وحدتها النوعية المزعومة وحتى تؤمّن لأصحاب القول الإسلامي الإيهام بالاتساق مع الواقع. ولكن الأمة ليست بالصفحة المستوية، بل هي تتألف من رجال ونساء وطبقات ومناطق وعشائر ومدن وثقافات وطوائف. وليس لأية من العناصر من صفات الثبات أو الاستقلال عن صلتها بالعناصر الأخرى، وصلة هذه العناصر مجتمعة في وحدتها الجغرافية ـ السياسية، أي في إطار الدولة التي ينتمي إليها، بالنظام العالمي، وصلة كل منها على حدة بالنظام العالمي الذي يحدد اندراجها في توزيع العمل العالمي وفي الثقافة التيليفزيونية الكونية وتخلّفها المحلي. فليس التخلف إلا أحد أنماط المعاصرة، ولا جدوى في افتراض وحدة وتائر التحول داخل كل وحدة سياسية ومجتمعية. لا يمكن بناء برنامج سياسي على افتراض الوحدة النوعية الفريدة لهذه الأنواع والوتائر، بل على أساس المواطنة لكل فرد منها. وليس التقوقع الفكري والثقافي لبعض الفئات الاجتماعية إلا نتاجاً لمصادرة امكانات التطور منها، وليس انطلاقها إلا دليلاً على الحصار المفروض عليها بإغلاق السبل أمامها وبجعلها خارج التاريخ لأن التاريخ لم يعد بحاجة إليها. فتندرج هي وغيرها في مجتمع دولة يحتوي على قواعد اجتماعية واقتصادية مختلفة، وزمانيات متنافرة، وعلاقات سببيّة داخلية وخارجية متباينة أو خفية أو حتى منقطعة، أي في وحدة شديدة التنوّع والتنافر الداخليين، دونما وجهة تاريخية واضحة المعالم، مما يعلي من شأن البرهة الايديولوجية في كل نشاط عام[79]. ولا تختلف المجتمعات العربية في هذا الشأن عن جل المجتمعات النامية الأخرى.

أما هاجس الوحدة القسرية، فهو ليس بالغريب في ضوء ما رأينا أنه هاجس استبدادي له مرتكزات أكيدة في الفكر السياسي العربي الحديث. فإنه من الصحيح القول ان الوحدة «صورة» ـ بالمعنى الكانطي ـ من صور الذهن التاريخي العربي[80]، ونضيف: من الفكر السياسي العربي. يتمثل هذا في افتراض الوحدة الزمانية التي رأيناها بخصوص الاستمرارية والوحدة المكانية المتمثلة بافتراض استواء صفحة المجتمع، وخروج ما نافَرَ أسس هذا

Benedict Richard O'Gorman Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983); = Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, New Perspectives on the Past (Oxford: Basil Blackwell; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983); Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World* (London: Oxford University Press; Delhi: Zed Books, 1986); Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth and Reality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990); Tom Nairn, «Nationalism: The Modern Janus,» in: Tom Nairn, *The Break-up of Britain* (London: New Left Books, 1977).

(٧٨) انظر الدراسة الممتازة التالية:

Richard Kearny, *Transitions: Narratives in Modern Irish Culture* (Dublin: Woolfhound Press, 1988), pp.242, and 248.

(٧٩) قارن: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١٢٥.

(٨٠) شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**، ص ٧٠.

الاستواء ـ كالعِلمانية ـ خروجاً مطلقاً عنه. بذلك تبدو العِلمانية لأحد رواد القومية الشعبوية عندنا كبديل ثقافي لما يدعوه «الذاتية الدينية»، تأكيد كون الدين جوهر الوجود القومي، فكون العلمانية بديلاً للذاتية الدينية يعني، حسب زعم هذا الدارس، أنها «مجرد نفي للذاتية القومية» فالدين عنده منبع الشعور القومي[81]. هكذا ينشطر الواقع إلى داخل جوهري ذي حقيقة انطولوجية، وخارج مزيف، مفترٍ على الأصول والجواهر. ولا يكون العمل السياسي بموجب الديمقراطية أصيلاً وصالحاً إلا إذا قام باسم هذا الجوهر، الذي ليس هو إلا الأصل الإسلامي المنسوب للشعب. وتضحي الديمقراطية كمشروع سياسي، حسب فكرة متواترة في الوطن العربي في العقدين الاخيرين، هي النزوع الى «تصحيح» العلاقة بين الدولة والشعب بالمماهاة بينهما، على افتراض أن الدول القائمة تمثل انصداعاً في العلاقة «الصحيحة» فيما بينهما، وأن هذا الانصداع مترکب على أساس ازدواجية ثقافية وحضارية يترادف فيها التحديث والوفادة[82]. بل هناك من زعم أن الدولة العلمانية في وطننا العربي قامت على شرط تنازل الجميع ـ أي الطوائف ـ عن ذاتيتهم وتساوي الجميع في فقدان الهوية[83].

نعود إلى تصور سبق أن تكلمنا عليه، وهو أن مناط خطاب الوحدة في الزمان ـ أي الفرادة في الاستمرار ـ وخطاب الوحدة في المكان ـ أي التجانس الثقافي والاجتماعي ـ خطاب انطولوجي ميتافيزيائي يرى في هذه الوحدة أولوية وجودية، كونها جوهراً، على الأمراض النازلة فيها والزائلة منها بإعادة الأمور إلى سجيتها. وهو يرى في التحول انحطاطاً، وفي لاتجانس المجتمع وتعدده السياسي في نهاية المطاف، ازدواجاً بين أصالة وغرابة. وليس هذا التصور للوحدة المحتومة بدءاً وانتهاءً وجوهراً، إلا صورة كوّنها ذهن المثقفين العرب عن الدولة كمشروع شامل على هيئة الغرب الذي تصوره شاملاً بدوره[84]. ولما كان محك النظر في هذا الأمر الفصل بين الداخل والخارج، كان على الدولة أن تكون تامة متجانسة لا انقسام ولا مفارقة أو تمايز فيها. ومن علامات التجانس واللاانقسام والتطابق دون التوسيط أو التمايز، تطابق الدولة مع المجتمع، وهذا أحد أهم أركان الدعوى الديمقراطية القائمة اليوم باسم الرومانسية القومية الإسلامية والإسلامية ـ العربية. فيراد من المقولات المستخدمة في هذا المقال، التي رأينا أنه لا محصلة فعلية لها، كالهوية والذاتية والإسلام بعموم تسميته، أن تحدد عينياً وعلمياً أسس هذا التطابق، وتوضع علامات على مشروع سياسي يراد منه رأب الصدع المتصوَّر بين هوية المجتمع العربي ودولته. فهل هذه الفكرة ديمقراطية كما يدّعي أصحابها؟ وهل أن التضحية بالعلمانية وبفكرتها، تالياً، من شروط إقامة مطابقة السلطة والأمة، على اعتبار أنها من دواعي الاستلاب والاغتراب عن الذات والانقسام والتمايز؟

---

(٨١) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٢ - ١٣، و٢٢ ـ ٢٣.

(٨٢) البشري، «التخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام،» ص ٢٧٨ - ٢٨٢.

(٨٣) غليون، المصدر نفسه، ص ٩.

(٨٤) قارن: شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

لا تختلف القوميات الظرفية ـ والقومية العربية والقومية الإسلامية منها ـ عن القوميات الأوروبية في كونها نتاجاً للدولة القومية. فليست الأمم وحدات اجتماعية أزلية، ولا هي ذوات ميتافيزيائية، بل هي وحدات سياسية ذات تعيينات داخلية وتحديدات خارجية بالغة التعقيد، تلعب فيها الدولة ـ أو مشاريع إقامة الدولة، كمشروع إقامة الدولة الإسلامية ـ دوراً بالغ الأهمية. لم يكن بين الايطاليين عندما قامت الدولة الايطالية الموحدة إلا $2\frac{1}{2}$ بالمئة ممن يتكلم الإيطالية المعروفة اليوم ولا بين الفرنسيين عام ١٧٨٩ إلا ٥٠ بالمئة ممن يتكلم الفرنسية و١٢ بالمئة ممن يتكلم الفرنسية التي تعتبر اليوم معيارية[٨٥]. ولا ندري كم من العرب اليوم هم مسلمون بالمعنى السياسي المرغوب اليوم. ولم تصبح الايطالية أو الفرنسية لغة قومية إلا بعد أن أنشأت الدولة الامتين الايطالية والفرنسية عن طريق عمليات التربية والتنشئة الوطنية والإعلام السياسي المركزية، وبعد فترة طويلة جداً من الزمن ومن الإدارة الدولانية الموحدة، ولكن هذا لم يمنع القوميتين الايطالية والفرنسية، وخصوصاً الأولى، من الكلام على جواهر مستعادة بالنهضة سمّتها القومية الايطالية risorgimento، أي البعث أو النهوض. إن علاقة الدولة والنخب الدولانية بالشعب ـ على تعييناته الداخلية الكثيرة ـ أمور شديدة التعقيد ولا يمكن أن تختزل بعبارات حول «الصدور» أو المطابقة، ولو كان هذا التصور ـ الذي يجد أصوله النظرية في مفهوم روسو للإرادة العامة ـ قد استخدم دوماً ليسوّغ الكلام باسم شعب متخيل، شعب هو في طور الإنشاء بناءً على الرغبة السياسية المسمية له إسلامياً (في حالتنا هذه). فليس الشعب في واقع الأمر بتلك الوحدة المتجانسة التي يتصورها الخطاب شبه ـ القومي حول الإسلام هذا، ولا هو بالشأن المستمر غير الخاضع للتحول، أو بالجماعة ذات الجوهر الذي تنبغي استعادته وإقامة تطابقه مع الدولة. وليست الدولة ولا الثقافة بالأمور الممكنة التطابق مع المجتمع ـ عدا في بعض المجتمعات البدائية التي لا تنفصل فيها الثقافة ولا السياسية كميزانين مستقلين من حيزات التشكل التاريخي يستدعيان قيام أجهزة اجتماعية خاصة بها. إذن، ليست علاقة الدولة بالمجتمع علاقة «صدور» و«تطابق». بل هي علاقة تتضمن إدارة وتربية ومثاقفة واستغلالاً وتمثيلاً حقوقياً مع أمور أخرى كثيرة بين نصابين مختلفين، أحدهما سياسي وإداري، والآخر اجتماعي، وليس لدى أي شعب، عدا الشعوب البدائية، تماثل ثقافي، أو تجانس تام؛ ولا بد من انفصال الثقافات طبقياً، وعلى أسس من البداوة والتحضر، واختلافها بين المناطق الجبلية والسهلية، وإلى درجة أقل بين الطوائف، وحسب أنماط التعليم والأدوار الاجتماعية، وما بين الرجال والنساء، وعلى أساس سواها من الإعتبارات. وتقوم الدولة القومية على فكرة التطابق بين الثقافة العامة والايديولوجيا السياسية. أما في المجتمعات الطرفية المتخلّفة، فإن الانزياحات بين حيزات وتشكلات الكل التاريخي تصبح الشأن الطبيعي وتتخذ في عنفها الاجتماعي والثقافي أحد المجالات الأساسية للسياسة، بينما ما الدولة إلاّ آلية (ميكانزم) لضبط التنافرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وضبط تفاوت وتائر التحوّل (أي البلقنة الزمانية) على شكل يحافظ على الوحدة الجغرافية ـ

---

(٨٥) Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth and Reality,* pp.38, and 60.

السياسية ـ الحقوقية التي تكوّن أساس الدولة العربية القائمة والتي تتخذ من القانون الدولي أساساً لشرعيتها، ومن إدارة الاندراج في الكونية الاقتصادية وظيفة لها.

أما افتراض التجانس المجتمعي والثقافي، ودمغه بطابع الإسلام، فهو ليس إخباراً عن الواقع بل هو شعار ايديولوجي وشهوة سياسية قائمة على هوى إسلامي، وعلى نظرية سياسية شعبوية تتوسّل في الخيال، تماماً كما كانت حال الشعبوية الروسية والشعبوية القومية الروسية (السلافوفيل)، ذاتاً قارّة لشعب، تكتشفه في الفولكلور، أو في بعض المؤسسات الاجتماعية البالية، كمؤسسة مجلس العرب، أو العلاقات الداخلية لأحياء القاهرة أو دمشق القديمتين. بعبارة أخرى، يصار إلى التوجه إلى الحنين إما لآثار متخفية، أو لمؤسسات اجتماعية كانت وما زالت من عوائق الرقي الاجتماعي والديمقراطية السياسية في قيامها على المحسوبية، وتغليب المصالح الخاصة للطائفة أو العشيرة أو المنطقة على المصالح العامة المتمثلة في القانون وفي مؤسسات الدولة. ليس افتراض تجانس المجتمع تحت العنوان الإسلامي إخباراً عن الواقع بل هو قيام باسم سياسة إسلامية، مرتكزة إلى نظرة سياسية شعبوية، تتوسل في الخيال ذاتاً لشعب وتاريخ، ذاتاً موسومة بالاستمرارية والتجانس، يصنع منها مادة لحكم السياسة الإسلامية التي لا بد أن يرتهن لها في نهاية المطاف الخطاب الإسلامي لغير الإسلاميين.

سبق أن ذكرنا أن الخطاب الإسلامي في البعض من أشكاله الأكثر حداثة خطاب يقطن الفضاء الايديولوجي للقومية العربية في صيغتها العضوانية الشعبوية النهضوية، أي بصورتها الرومانسية المتوسلة أحياء المجتمع. وليس غريباً، والحال كذلك، ان يكون المآل السياسي للخطابين متوافقاً مع ما هو متضمن في هذه الصيغة من الايديولوجيا القومية العربية: دولة ينبذ منها التنافر، ويتم فيها التطابق بين الشعب والدولة، بحيث لا يتم فقط تحقيق الدولة الغربية عندنا، أو تحقق صورتها في مرآتنا على اعتبار أن الغرب صورة تاريخية شاملة ونموذج يومي للتاريخ المتحقق والناجز، بل يصار إلى تغييب واقع هذا الشعب في وحدانية السلطة الصانعة له المتكلمة باسمه الصادرة عنه، والمجسّدة له في «دولة شديدة الحضور، تتشخص في نبي جديد يحتل رئاسة الجمهورية»[٨٦]، ولا تقدر على هذا الحضور التام إلا بالإلغاء التام لحقيقة الشعب الذي تمثّل ولتاريخه، وبالقيام الانطولوجي مكانه. ليس اكتشاف المثقفين العرب في العقدين الأخيرين لروح الشعب التي يثوي الإسلام فيها الاّ الوجه الثاني لاكتشافهم الدولة الكلاّنية. فجاء خطابهم المستصلح للإسلام رديفاً للسياسة الإسلامية، وجاءت الايديولوجيا الإسلامية تحت مظلّة القومية الشعبوية.

هناك أسباب كثيرة لتبنّي العديد من المثقفين العرب غير الإسلاميين، ضمناً أو صراحة، مضمرات الخطاب الإسلامي السياسي الذي عرضنا بعض عناصره الايديولوجية، ولاستمرارهم على الاعتقاد بأنهم يدعون إلى نظم ديمقراطية بينما هم استبطنوا المحتوى الاستبدادي لهذا الخطاب السياسي. وليس غريباً ضياع ملكات الفكر النقدي الحرّ والواقعية

---

(٨٦) انظر: عبد الله الوزان، «"ميشيل عفلق": وداعاً،» زوايا، العددان ٢ ـ ٣ (١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)، ص ٦٢.

التاريخية، وتقرير مبادىء ليبرالية وأخرى استبدادية في الوقت نفسه، مع استتباع الثانية الأولى، واندراج قطاعات واسعة من الفكر القومي في إسار الشعبوية، وفي إطار مفهوم كلاّني للدولة المطابقة للمجتمع، الممثلة لها تمثيلاً هو من الشمول بحيث يفترض عدم وجود أي واقع للمجتمع خارج إطار هذه الدولة. ذلك أن هذه الظواهر ليست غريبة عن فترات الانهيار التي تبدو فيها المشاريع السياسية والثقافية والاجتماعية التي ساورت أذهان وإرادات الحركات الثقافية والسياسية العربية عدة أجيال. وليست أقل عناوين هذه المشاريع أهمية، التقدم والرقي والخروج عن التخلف ووسم واقعنا بأنه متخلف عن ركاب الرقي الكونية. ليس غريباً التأكيد المتنامي لحلول وهمية وكيانات اجتماعية أسطورية في وقت يبين فيه واقع العرب ووقائع السنوات الأخيرة من التاريخ العالمي فشل الرهانات القومية العالم - ثالثية الكلية مع ضمور القومية عالمياً، والهزيمة المتكررة للعرب أمام عدوهم التاريخي الأساسي - إسرائيل - وعدويهم الداخليَيْن - الاستبداد والتخلّف. ولم يكن الاستبداد والتخلف، ولا كانت اسرائيل بالشؤون المستقلة بعضها عن بعض، ولا كانت كل تجربة قطرية بمستقلة عن الوضع العربي عموماً، وليست معالم هزيمة ١٩٦٧ كلها لاحقة على الهزيمة. ان التيار الإسلامي بشكله العام الذي يتخذ من الإسلام تفسيراً وسمة أساسية للوطن العربي، أي يتخذ منه جوهراً أساسياً يتخلل الثقافة والمجتمع ويتطلب تالياً دولة متوافقة معه، كان تياراً نما في فترة الستينيات وفي إطار الصراع بين القوى الثورية العربية (الناصرية والبعث) والقوى المحافظة اجتماعياً والمعادية للاشتراكية اقتصادياً والموالية للولايات المتحدة سياسياً. ولم يقتصر هذا الصدام على صدام النظامين الناصري والبعثي مع السعودية وأمريكا، بل كانت له تجليات واضحة في تونس، حيث كان انتقاد المحاولة التعاونية في الزراعة مجالاً أساسياً للهجمة الدينية والمحافظة اجتماعياً على الجهاز التكنوقراطي التحديثي في الحزب الدستوري، التي اتخذت من مهاجمة «الانحلال الخلقي» الذي وجدته في تحرر المرأة التونسية وفكر المثقفين الجامعيين عنواناً أساسياً[٨٧]. ولكن الهجوم الأساسي انصبّ على الاشتراكية والقومية العربية باعتبارهما نقيضين للاسلام ومخربَيْن للمجتمع، وذلك في أعمال مؤلفين كصلاح الدين المنجّد، صاحب **التضليل الاشتراكي**، و **بلشفة الإسلام** و **فيصل بن عبد العزيز من خلال أقواله وأفعاله**، ومحمد جلال كشك، صاحب **السعوديون والحل الإسلامي** و **الماركسية والغزو الفكري**، وفي صحف مثل **الحياة** البيروتية. وقد احتدمت هذه الحملة منذ فترة نظام الانفصال في سوريا، عندما انقلب الاخوان المسلمون في سوريا على تيار مصطفى السباعي (وكتب صلاح الد ين المنجّد كتاب **بلشفة الاسلام**) الذي لم يعادِ الاتحاد الاشتراكي، بل كان قد تكلم هو وغيره على الاخوان السوريين حول الاشتراكية منذ منتصف الأربعينيات[٨٨]، وتنامت تلك الحملة حتماً بأثر من نفور الفئات الاخوانية السورية وخصوصاً تلك المرتبطة بالتجارة من الاشتراكية، ولجوء الكثير منهم مع الاخوان المسلمين المصريين الى السعودية،

(٨٧) Abdelkader Zghal, «The Reactivation of Tradition in Post-Traditional Society,» *Daedalus*, no.102 (1973), pp.232-233.

(٨٨) حنا، **الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان، ١٩٢٠ - ١٩٤٥**، ص ٢٢٩ - ٢٣١.

التي لم تعد تتلقى منذ ذلك الوقت ذلك النقد اللاذع الذي كان يوجهه اليها الإسلاميون قبلاً[٨٩].

تضمّن هذا الهجوم على الاشتراكية والقومية المفاهيم عينها التي يستخدمها ضمناً في يومنا هذا أصحاب التوافق مع الخطاب الإسلامي الذين ناقشنا بعضاً من أفكارهم في الصفحات السابقة، ومن هذه المفاهيم التأكيد أن مجتمعاتنا العربية مجتمعات إسلامية ليست العلمانية والاشتراكية إلا عناصر دخيلة عليها مرسومة فيها من الخارج. وأن الاشتراكية والقومية والعلمانية هي المسؤولة عن تفرّق الأمة، وأن الخلاص يقوم باعتماد الإسلام[٩٠]. يلاحظ أن الاسلام كحل تفرضه الايديولوجيا الإسلامية، يتحول إلى حلّ علمي نابع من استقراء الحقيقة الإسلامية المزعومة لوطننا العربي عند دعاة التوفيقية. ويؤول هذا الهجوم إلى تأكيد العداء للاتحاد السوفياتي وقرن الإلحاد بالاشتراكية وبالشيوعية - ولم يكن الخطاب الإسلامي وحده سائراً في هذا الاتجاه بل بعض الاتجاهات المسيحية المعادية للعلمانية أيضاً[٩١]. وتنامى هذا التيار بعد هزيمة ١٩٦٧ تنامياً كبيراً وسريعاً، بل شجعته المؤسسة السياسية المهزومة بعد مؤتمر الخرطوم؛ حسب عبارة أحد كبار دعاة هذا الخط الهجومي، فإنه «بعد أن كان الرئيس المصري يدعو إلى نتف الذقون، طلب المساعدة من أصحاب الذقون»[٩٢].

كان لنا في فصل سابق كلام أكثر استفاضة حول الدين والدولة الوطنية. وما علينا هنا إلا تأكيد تمشيخ الدولة الوطنية، في مصر أولاً ثم إلى حد أقل بكثير في سوريا، بعد هزيمة حزيران/ يونيو. ولعل أحد المظاهر الأكثر تبياناً للتخبط والضعف كان تشجيع السلطات المصرية الإعلامي والديني للتهيئات المرضية الجماعية التي ظهرت للشعب المصري رداً على صدمة الهزيمة، والمتمثلة بالظهور المزعوم لمريم العذراء في القاهرة[٩٣]، ثم اكتساح اللاعقلانية الدينية لأجهزة الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، ثم ما شهده العهد الساداتي من تشجيع بعض التيارات الإسلامية ضد القوى التقدمية والقومية، وأخيراً - حسب ملاحظة صائبة لأحد المعلقين - قيام الأحزاب الجبهوية في مصر بتحجيم الاتجاهات الليبرالية والعلمانية فيها مراعاة للتحالف، وتبنّيها منطلقات دينية مراعاة للإسلاميين، وذلك جرياً على ظاهرة غريبة في السياسة الجبهوية المصرية هي اتفاق المجموعة السياسية على الحدود القصوى بدل برامج

---

(٨٩) مثلاً: الغزالي، **من هنا نعلم**، ص ٢٣ - ٢٤، و ٩٥.

(٩٠) صلاح الدين المنجّد، **أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة ٥ حزيران**، التاريخ للمستقبل، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٧)، ص ١٨، ٥٧ - ٥٩، و ٨٧ - ٩١.

(٩١) رينيه حبشي، **حضارتنا على المفترق** (بيروت: منشورات الندوة اللبنانية، ١٩٦٠)، ص ١٥١ - ١٦٢.

(٩٢) المنجّد، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٩٣) صادق جلال العظم، «معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان،» في: صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٥١ - ١٧٩.

الحدود الدنيا[٩٤]. في هذا الموقف دون شك مقابل سياسي لإذعان الكثير من المثقفين العرب للمنطلقات الأساسية للإسلاميين: إن الإسلام يمثل الشعب، وإن لأصحابه القول الفصل في جملة من القضايا. وليس هناك شك في التغذية الأكيدة لهذا التيار العام من قِبَل الإسلام النفطي ذي الأثر الإعلامي الكبير الذي أخضع مئات الألوف من الأطفال العرب وأهاليهم المقيمين لأنظمة تربوية وإعلامية وسياسية تتخذ من التصور الإسلامي علماً عليها. وقد تم أيضاً استيراد اللباس الخليجي والسعودي بعد وسمه باللباس الإسلامي. ثم يجب أيضاً ذكر الأثر الأكيد للإيجابية المادية للبلدان النفطية، وعودة آثارها المادية بالخير وبالحلول الوهمية لقضايا التنمية على الملايين من العرب، وبالخراب على أعداد كبيرة جداً منهم عن طريق شركات توظيف الأموال الإسلامية التي رعت المراحل الأخيرة من تخريب الاقتصاد المصري وشددت على ريعيته وتغلغلت في أجهزة الإعلام والمصارف وأثّرت على التحالفات الحزبية[٩٥]. ولم يكن التأكيد على القيم الرأسمالية المنفلتة الوحشية في الاقتصاد في ممارسة هذه المؤسسات أو في تنظيرات الشيخ الشعراوي[٩٦] إلا تتمة للهجوم على الاشتراكية في الستينيات. ولم يكن التخلي عن الاشتراكية والانحياز إلى الولايات المتحدة والحركة باتجاه التوافق مع اسرائيل ـ الذي سيكتمل بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وخمود الاتحاد السوفياتي وانهزامه في الحرب الباردة ـ إلا تتمات للهجمة الأمريكية والاسرائيلية على التجارب التحررية في الوطن العربي (وفي العالم الثالث) التي عضدتها قوى أكيدة الأثر في قلب الوطن العربي. ويقتضي التنويه بهذا الأمر لغلبة القول هذه الأيام، من أعداء هذه التجارب القدامى ومن أصدقائها القدامى المتحولين عليها، بأن التجارب التحررية العربية سقطت من تلقاء نفسها وبسبب أخطائها الذاتية فقط، إذ يجب تأكيد الأثر الكبير لمحاربة هذه التجارب، ومن إهمال نواحي القصور الأكيدة فيها، التي يعرى الكثير منها إلى طفولتها، فهي هزمت في تطلعاتها الأكبر في فترة لا تتجاوز العشر سنين بكثير (١٩٥٦ ـ ١٩٦٧)، قبل أن تتدهور اقتصادياً ومدنياً، وينقلب بعضها على مواطنيها بفجور دموي منقطع النظير، ويتحول غيرها إلى نظم تنظم اقتصادات ريعية لصالح عشائر، وقبل أن تبرز الطائفية، ويتحلل لبنان في انتحار جماعي، وتتحول السياسة الوطنية الفلسطينية من رائدة العمل الوطني إلى رائدة القطرية الموالية للولايات المتحدة، كل هذا في ظل عربدة اسرائيلية لا كابح لها.

ليس ما يسمّى «صحوة إسلامية»، إذن، بالشأن الذي حصل رداً على الهزيمة، بل كان تعبيراً عن غلبة قوى سابقة عليها، وفاعلة في اتجاه تحققها، بل هو التعبير الأكبر عن اكتمال

---

(٩٤) فرج فودة، **قبل السقوط: حوار هادىء حول تطبيق الشريعة الاسلامية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٥)، ص ١٨٦.

(٩٥) محمود عبد الفضيل، **الخديعة المالية الكبرى: الاقتصاد السياسي لشركات توظيف الأموال** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٩)، وفودة، المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٥.

(٩٦) فؤاد زكريا، **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**، ط ٢ (القاهرة؛ باريس: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٣٣ ـ ٤٠.

الهزيمة[٩٧]، وكان تنفيذاً ـ على الصعيد الثقافي ـ السياسي ـ لنتائج خطاب تسفيهي مقروناً بتوكيد إسلامي، لنتائج كانت بادية في مضامين الهجوم على الاشتراكية والقومية كما كانت بادية في السوسيودراما، في هذا «السيناريو لأدوار متحفّزة»[٩٨] الذي جوبهت به إحدى أبرز المحاولات التي تمت في سبيل تشخيص بعض مواطن الاعتلال في الوضع العربي من موقع عقلاني، وهي محاولة صادق جلال العظم، التي استدرت كامل ريبيرتوار التسفيه الموجه من الاتجاهات الإسلامية[٩٩] والذي لم يختلف في أسسه اختلافاً بيّناً عن المضمون الذي استقر عليه منذ صياغته في قضيتي طه حسين وعلي عبد الرازق قبل هزيمة حزيران بأكثر من أربعين عاماً: الاتهام بالانسلاخ والعقلية التآمرية واتهام المستشرقين، أي تأكيد الصفة الخارجية مقابل الصيغة الداخلية والذاتية الناصعة المدّعاة من قبل المتكلمين باسم الإسلام، إضافة إلى نكهة الستينيات، ألا وهي مهاجمة الشيوعية والاشتراكية والإلحاد والقومية والمساواة بين كل هذه.
وكان ان انتحلت الهجمة القائمة على القومية والاشتراكية باسم الإسلام الأدوات الايديولوجية الأساسية للقومية في دورها التعبوي، مؤكدة الرمز الاسطوري والاستمرارية التاريخية العضوية، إذ هي دخلت في الأطر المؤسسية لخطاب القومية عندما اتجهت أنظمته إلى تأكيد المحاولة على استيعاب الإسلام، فتغلغلت في مسامه ونمت داخله، فانتحلت الخطاب المعادي للاستعمار، وحولت علاقة الداخل بالخارج من علاقة رباطها التنمية والتحرر، إلى علاقة داخل مطلق بخارج مطلق. فتحوّل الحديث عن التخلف إلى حديث عن الغزو الفكري، وادرجت التنمية في باب العمل التكنوقراطي بينما نُحيت الشروط الاجتماعية والثقافية للتنمية جانباً واعتبرت فيه الأسس الاجتماعية والثقافية للتخلف ـ وهي البنى الاجتماعية والثقافية الموروثة ـ عوامل المناعة الوطنية أمام الغزو الفكري. فأصبح ممكناً الحديث عن نمو، وحتى عن تحرر كامل، دون أن يمس ذلك القوام الاجتماعي والثقافي للتخلف. أي أصبح ممكناً الكلام على الرقي والتمدن دون ثمن، رقي يتم باستعادة الماضي المزعوم لمجتمعات إسلامية مزعومة. بعبارة أخرى، بدل التحرر والتنمية، تحول خطاب القومية إلى خطاب نهضة ماضوية، وأصبح الاستقلال استعادة للأصالة، وغاب العالم الثالث حيث العموم في مجال التخلف والتبعية بينما حل مكانه العالم الإسلامي حيث الداخل الخالص يمنع الاجتماع والعموم مع قضايا العالم الثالث. مما يجعل من الممكن استفراد الامبريالية العالمية بأجزاء هذا العالم المغلقة على خصوصياتها المزعومة. فقبعت المسائل الحيوية

(٩٧) ليسوا كثيرين الذين يعون هذا الواقع، أو الذين يصرحون بوعيهم له. نحيل إلى استثنائين: فهمي جدعان، «الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ١٧، العدد ١ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥، وزكريا، المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٩٨) زاهي شرفان، «قضية «نقد الفكر الديني» أو المقامة اللبنانية»، **دراسات عربية**، السنة ٦، العدد ٤ (شباط/ فبراير ١٩٧٠)، ص ٤.

(٩٩) انظر على سبيل المثال: محمد عزت نصر الله، **الرد على صادق العظم: مناقشة عامة لكتاب «نقد الفكر الديني»** (بيروت: مؤسسة دار فلسطين للتأليف والترجمة، ١٩٧٠)، وخصوصاً ص ١٧ ـ ٢٤، ٢٢٤ ـ ٢٢٥، ومقدمة صلاح الدين المنجد للكتاب.

للرقي والنمو بين يدي الطواقم الحاكمة وتكنوقراطييها الذين أصدروا خطاباً حول النهضة يغيّب واقع اليوم باسم استعادة الأمس وتنفيذه باستخدام «العقل»، العقل التقني الخادم للسلطة[100]. بل ان مصداقية التحول عن الواقع نحو تصويره إسلامياً مستمراً مستوياً بدت وكأنها تعززت بفعل الثورة الإيرانية المتحولة إلى أسلمة المجتمع التي افتتن بها الكثير من المثقفين العرب، بل بدت وكأنها تؤكد اتجاهاً خيل لهم أنه يمثل الواقع ويكوّن روح الشعب، فاعتبر أحدهم الدين، مثلاً، على أنه «زفير إيران المرهقة وشهيقها، لا بالمعنى السلبي بل بالمعنى الايجابي، وهو... صحو في الشمس... [و] الدليل إلى مخرج إيران من الشقاء، والطريق التي توفر للإنسان حياته المليئة وتفتّحه الكلي، وتكامله الشامل»، مما يمعن في تأكيد انتفاء التحليلات الماركسية للمجتمعات[101]. وفي مؤشر على شيء من التقدم الاستراتيجي، زال الهجوم على الالحاد، فلم يعد بالشأن المرئي، وأصبح هدف الهجوم التسفيهي الإسلامي هو العلمانية التي أضحت كبرى الكبائر الثقافية والسياسية. وتحول هذا إلى خطاب متعالم يقدمه غير الإسلاميين باسم الوحدة الوطنية، وتم قمع لا تجانس المجتمع في وحدة المفردات والأصالة، الأمة ـ ذات الدلالات القابلة للاختلاف، ولكن التي يوحدها توحيداً إدارياً الإرادة السياسية للاجماع التي يغلب عليها تحالف الدولة التكنوقراطية والخطاب العربي الإسلامي أو الإسلامي الصرف. ولما كان هذا الاتفاق على الألفاظ لا يلغي تمايزاتها الداخلية، تبقى الأصالة أصالة، ويستقر الواقع واقعاً تحكمه السياسة بمعناها الوحشي المباشر. وتصبح عملية استصلاح الأصول والقراءة رهناً بإرادة الفعل والقادر عليه. تصبح معرفة اليوم معرفة بأصله، أي تصبح غياباً للمعرفة الاجتماعية الفعلية التي يمتلىء حيزها بالخيال، فيصبح الفعل بمعنى مزدوج فعلاً مباشراً للسلطة: سلطة الخطاب القائم في الخيال، سلطة الهوى السياسي المباشر.

هذا على صعيد المثقفين. أما على الصعيد الشعبي، فلم يكن في ازدياد النشاط الإسلامي السياسي والديني بعامة دليل على جوهر مستعاد كان منحرفاً عن طبيعته ثم استأنف الاندراج في سويته الحقّة بعد أن قُوِّم بالوعي الإسلامي. ذلك أن الإسلام الاحتجاجي ذا الأسس التي نظرنا إلى بعضها في ما سبق من هذا الفصل، شأن مرتبط باستنفاد اللغة القومية والاشتراكية في تكريس الاستبداد في الدولة القومية[102]، كما هو عميق الصلة بارتباط السياسة الحديثة في الدولة القومية العربية بأسس لا صلة لها بالبنى الاجتماعية التقليدية للمدن، وبجو الاقتلاع والهامشية والحاجة إلى أطر اجتماعية أوسع الذي تحيا فيه الفئات الريفية في المدن المريّفة. يؤدي ذلك إلى انكماش هذه الفئات وهذه البنى المهددة بالزوال على نفسها واستصلاحها روابطها التقليدية، العشائرية أساساً إضافة إلى انطلاقها نحو الحياة العامة في

---

(١٠٠) انظر: العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص ١٤ ـ ١٧، ٢٢ ـ ٢٥، ١٣١ ـ ١٣٢، ١٤٤ ـ ١٤٥، وغيرها.

(١٠١) أدونيس [علي أحمد سعيد]: «بين الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الإسلامية في ايران،» **مواقف**، العدد ٣٤ (١٩٧٩)، ص ١٥٢، و«العقل المعتل،» **مواقف**، العدد ٤٣ (خريف ١٩٨١)، ص ٧ ـ ٨، حيث يبدي المؤلف تحفظات حول الثورة الايرانية في معرض الرد على نقد.

(١٠٢) الياس خوري، «روح الشرق وثورة الشرق،» **مواقف**، العدد ٣٤ (١٩٧٩)، ص ١٢٤.

أطر مدنية توفرها الايديولوجيا الإسلامية. وتقوم الروابط القديمة هذه على تضامن الأقرباء وربط هذا التضامن بميثاق شرف يعتمد دونية النساء علامة عليه. وفي الواقع، فإن المرأة وحجبها يُستخدمان مجازاً للدلالة على أمور كثيرة، أهمها ثبات الأصل والتخشب حوله، وشعار ثبات الوحدة الاجتماعية المنطوية على ذاتها والبرهان الأخير على سلطة الرجل الذي يجد نفسه أعزل، في مواجهة دولة عاتية واقتصاد ينهار[١٠٣] ـ حسب عبارة أحد أعداء السفور عام ١٩٢٩، العبارة التي يتبدّى منها حس اثنولوجي مرهف: «النقاب لواء، هو شعار الملك للرجل، وشعار الدين للمرأة»[١٠٤]. فما كان غريباً أن تعتبر الدولة البلشفية الفتيّة كسر العلاقات الإسلامية بين الرجال والنساء في أواسط آسيا أساساً لهندستها الاجتماعية، فهي وجدت في المرأة ودونيتها معتصماً للبنى الاجتماعية للشعوب السوفياتية المسلمة التي جوبهت بها السلطة البلشفيّة[١٠٥].

لسنا بإزاء «ثقافة» ثائرة، دالّة على هوية جماعية كما يزعم البعض[١٠٦]. فليس الأمر مختصاً بالثقافة، وليست ثقافة الحارات المدينية الداخلية هي المؤثرة، بل إن الأثر للتديّن الايديولوجي، وليس عزو الإسلام السياسي إلى نوع من الثورة الثقافية إلا علامة أخرى على محاولة الرجوع إلى جواهر اجتماعية قارة. اننا بإزاء بديل للقومية: بينما كانت القومية العربية الخطاب السياسي لجماعات صاعدة تاريخياً لم يقيَّض لها الاستمرار، فإن هذا النوع من القومية المضاعفة لدرجة الإرهاف المرضي دفاع اجتماعي لفئات نافلة، خائفة من اليوم ومن المستقبل، قانطة من يوتوبيا الأنوار التي قدمتها القومية الصاعدة والوعد بالاشتراكية والتحرر، راجعة عنها إلى رومانسية رجعيّة، واجدة في هذه الرومانسية ضمانة ضد الواقع وملاذاً لجماهير عزلاء أمام دولة قاهرة وتهميش اقتصادي واجتماعي وانسداد المستقبل واستئثار فئات بالثروة وبالجاه. يكون الدين في هذا الواقع عاملاً تعبوياً، وموضعاً آمناً مستقراً، أي أنه يكون، بعبارة كارل ماركس الشهيرة، روح حياة لا حياة فيها وأفيون الشعوب. ليس غريباً أن يكون بعض إسلاميي الجزائر بانتظار النزول المبكر للمهدي، فما هذا إلا رد مرضي على أزمة تبدو مستعصية؛ وليس غريباً أن نرى نظائر لهذا البون بين الواقع وتوهم الواقع عند المثقفين، فإن قلّة من مثقفينا تتنازل على التفكير في أي شيء أقل من التحرر التاريخي التام للذات، أو النهضة الحضارية الشاملة، مخلية مجال الفعل اليومي للسلطان وخبرتها التقنية في خدمته.

---

(١٠٣) انظر: حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين الى مقتضى السلوك في القرن العشرين، ط ٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٧٤، و

Jacques Berque, *The Arabs: Their History and Future*, translated by Jean Stewart; with a preface by Hamilton Gibb (London: Faber and Faber, 1964), p.253, and Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, translated from French by Alan Sheridan (London; Boston: Routledge, 1985), p.232.

(١٠٤) نظيرة زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الاسلامي** (بيروت: المطبعة الأميركية، ١٩٢٩)، ج ١، ص ٣٩.

(١٠٥) Gregory J. Mansell, *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974).

(١٠٦) غليون، اغتيال العقل: **محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ١١٠ ـ ١١١، وغيرها.

ثالثاً: سياق العلمانيّة

رأينا في ما سلف كيف أن مجتمعاتنا العربية، بقيادة فئات مثقفة دينية أو غير دينية، تنحدر نحو حلول وهمية تجابه بها أزمات مجتمعية ووطنية، أزمات تدفع بكثير من المثقفين إلى التحول عن مواقع تقدمية إلى مواقع قريبة من المواقع الإسلامية أو سائرة في أسار أسسها ومسلّماتها. ورأينا كيف أن النهضوية الاسترجاعية للماضي وأمجاده كانت العامل الحاسم فكرياً في هذا المسار: فهي تؤكد الاستمرارية، وترى التاريخ من خلال خطاب أخلاقي للمثالب والمناقب، يتحول على أيدي اللادينيين إلى إيهام بالمعرفة الموضوعية، التاريخية أو السوسيولوجية، للروح الإسلامية الكامنة في الأمة. ولكونه معيارياً، يقوم خطاب الفرادة والأصالة والاستمرارية والنهضة على القفز فوق الزمان والمكان، ويغدو الزمان استمراراً بحتاً ـ أي يتحول إلى دهر ـ وتنتفي عنه بذلك خاصية التحول الحقيقي، كما تنتفي عن المكان كيفية الحضور الفاعل. ويصبح ممكناً بالتالي توحيد أزمنة ماضية وحاضرة ومستقبلة ومجالات مكانية شتى، وحصرها في نقطة «معرفية» واحدة، هي جوهر وجود الأمة المستمر. وتضحي النهضة استعادة تكون فيها عبوراً معيارياً بين إيجاب هو الجوهر الأصلي، وإيجاب مستقبلي هو النهضة يتوسطهما سلب هو الآن الملتبس[١٠٧]، إن واقع الآن سلب زائل حسب هذا الفهم، فما القرنان التاسع عشر والعشرين، وما مسافة المئتين من السنين أو أكثر، من مساحة الدهر الذي يستقر فيه الجوهر ويتقوّم به؟

يتم هذا التصوّر ليس من قبل الخطاب النهضوي الديني فقط، بل في مجالات احتل فيها هذا الخطاب سطوة معيارية أساسية. فقد كان هذا التيار يستهدف الالحاد، أولاً، ولكن الهجوم تحوّل على العلمانية، فإنه من الصعب تبيان إلحاد الأعداء، بينما كانت تهمة العلمانية أوسع مدى وأكثر مرونة، وبالإمكان تعميمها على عدد أكبر من الناس ومن التيارات الفكرية والسياسية والثقافية، بحيث أصبح من الممكن، باستخدام العداء للعلمانية، استتباع عدد أكبر منها على أرضية مشتركة تفرضها المسلّمات الإسلامية، وعلى رأسها الأولوية الاجتماعية والثقافية للإسلام. ولا يشير التوفيقيون إلى السياسة والايديولوجيا الإسلامية التي يعطونها أولوية ضمنية بإعطائهم الإسلام الأولوية الاجتماعية، لأن لذلك نتائج سياسية لا يرضى بها التوفيقيون، ويعتقدون أنه من الممكن أن ينضموا إلى الأرضية الإسلامية في مجال يسمّونه «الثقافة»، دون أن يتعدوا ذلك إلى السياسة والايديولوجيا. إننا لا نعتقد أن هذا ممكن، لأن النظرة النهضوية وافتراضها التجانس والتطابق لا يسمحان بمثل هذا الفصل على صعيد الواقع. ان محصلة هذا الوضع هو الاتساع الفعلي لمجال روادف الإسلاميين عندما تنضم إليه تيارات فكرية وسياسية تنبذ العلمانية لاعتبارات رأينا أنها في واقعها سياسية وايديولوجية، بينما يخيَّل لأصحابها أنها نتاج لواقعية سوسيولوجية وتاريخية، وتالياً لواقعية سياسية، إضافة إلى تقوية السطوة الثقافية والايديولوجية ـ وتالياً السياسية ـ للإسلاميين بفرض مواقعهم على

---

(١٠٧) انظر: العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص ١٤٦ ـ ١٥٢.

الآخرين واستتباع مواقع الآخرين لمواقعهم. بعبارة أخرى، ان للخطاب الديمقراطي الذي للتوفيقيين مؤدى لاديمقراطياً غير مصرح به، موقعه نقطة الصلة مع الخطوط الحمراء التي للخطاب الإسلامي، ومواضع التداخل القائمة على النهضوية وفكرة الاستمرارية التاريخية والتجانس المجتمعي والثقافي. عندما يجعل من العلمانية هدفاً للهجوم، يوسع الخطاب الإسلامي مجال اختصاصه واستئثاره، ويحدث تصدّعاً بين منطوق موقف التوفيقيين ومفهومهم. وليس هذا التصدع بالأمر الذي لا يعيه الجميع. فنرى أحد أكثر ممثلي هذا المنحى تميزاً ينتقد العلمانية لكونها دخلت إلينا من الخارج «كبديل ثقافي للذاتية الدينية»، أي كمجرد نفي للذات القومية، ويرتجي بناءً على ذلك من الإسلام «المستعاد» دخول الإسلام السياسة «كمقاتل من أجل الديمقراطية والمساواة الغائبتين عن الدولة العلمانية»، متأسفاً لأنهما، أي الديمقراطية والمساواة، تصطدمان مباشرة «بالنزعة الاستبعادية «والحصرية التي ينطوي عليها كل دين»[108] ـ منحياً بذلك النتيجة السياسية إلى مجال دواعي الأسف دون أن تشكّل هذه الدواعي أساساً لمراجعة الارتهان الحاصل نتيجة خطاب الذاتية والاستمرار: لا شك أن في داخل هذا الخطاب كما في خارجه علاقة قوى قائمة على الاستتباع والارتهان. وإذا لم يكن هذا الأمر من الأمور الراهنة اليوم، فإن الدعوى الإسلامية بتمثيل الروح الإسلامية للأمة أمر يرهن تحقق ذاته تحققاً سياسياً على المدى البعيد في الأحزاب الإسلامية، وهذا أمر صريح في الخطاب الإسلامي، لازم ضمناً من الخطاب التوفيقي. ولذا فعندما طرحت في لقاء قومي ـ إسلامي حدث مؤخراً، فكرة مقايضة إسقاط مطلب العلمانية بحجب مطلب تطبيق الشريعة «الذي يشرذم في الراهن»، فقد كانت هذه الفكرة قائمة على طمأنينة قيامية الحتم، صاغت لازمتها وعيداً بصيغة الوعد: «وإذا قامت دولة العرب الواحدة حتى بالمعنى القومي، فإن للقوميات أعرافها وتقاليدها وموروثاتها في الثقافة والتشريع والسياسة، وهي الأمة العربية بداهة الإسلام»[109]. لا ينفك الخطاب السياسي الإسلامي وردائفه الليبرالية والقومية واليسارية عن طرح برنامج حد أقصى في صيغة حدود دنيا.

نعود بذلك دوماً إلى الإطلاقية والحصرية القائمة على وسم المجتمع بسمة واحدة تامة الشمول، وهي النزعة التي دعت التنظيمات الإسلامية إلى نبذ فكرة الحزبية التي رأت فيها مناهضة لمبدأ وحدة الأمة المتمثلة فيها، أي في التنظيمات السياسية الإسلامية كحركة الاخوان المسلمين[110]. وليس هذا الرفض إلا من نواحي الجنوح البالغ القوة إلى الانفراد بالسلطة[111] التي تؤمّن تنفيذ الفروض الدينية كالقصاص والجهاد والزكاة باعتبارها «عبادات اجتماعية»،

---

(١٠٨) غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات**، ص ١٢ ـ ١٣.

(١٠٩) رضوان السيد، «القوميون والإسلاميون في الوطن العربي وضرورات الحوار والتلاقي،» ورقة قدّمت إلى: **الحوار القومي الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٨٠.

(١١٠) قارن: علي أومليل، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ١٦١.

(١١١) خلف الله، «الصحوة الاسلامية في مصر،» ص ٣٨ ـ ٣٩.

حسب عبارة دالّة للشيخ محمد الغزالي، يؤديها الأفراد بوساطة الدولة[112]. ويجري الانطلاق من بداهة مزعومة تشير إلى جوهر إسلامي للمجتمع، بغية الوصول إلى سلطة شاملة باسم الإسلام المدرك بداهة بوصفه ينتمي إلى مجال الطبيعة، ولا يخضع لنواميس التاريخ. ولذلك، فإن ارتطام هذه البداهة المزعومة بالواقع كان دائماً بالغ العنف، العنف الذي يتجلى في كل محاولة في التاريخ الحديث لإقامة نظم سياسية على أساس الدين الإسلامي: في ايران، كما في باكستان، في السعودية كما في السودان. لم تكن الثورة الإيرانية، مثلاً، ثورة إسلامية، بل كانت ثورة شعبية ذات أسس اجتماعية واقتصادية وسياسية، انتهت بنجاح الحزب الجمهوري الإسلامي في تصفية كل القوى الأخرى والاستئثار بالسلطة، تماماً كما أن الثورة الروسية للعام ١٩١٧ لم تكن ثورة بلشفية إلا في عرف التاريخ اللاحق. فقد كانت ثورة شعبية بالغة التعقيد نجح خلالها الحزب البلشفي في الاستئثار بالسلطة وتصفية الخصوم ودحر الأعداء الخارجيين، ومن ثم نجح في طبع الدولة بطابعه الخاص. لا تشير هذه الأمور إلى أن الإسلام ينتمي إلى طبيعة المجتمع المعلومة بالبداهة، بل إلى أن تحويل المجتمع إلى السياسة الإسلامية يخرج به عن سويته التاريخية الحقة. فكل سياسة دينية، إسلامية كانت أم غيرها، تنحو في نهاية المطاف منحى إحيائياً استرجاعياً، يسترجع الخير من الشر، وتتخذ بذلك هدفاً تطهيرياً، فلا يمكن لسياسته إلا أن تكون امتحانية تفتيشيّة، فلا وجود لخطاب ديني منضوٍ في سياسة دينية دون وجود نقائض، لأنه خطاب الثنائية بامتياز: الخير والشر، الداخل والخارج، المستمر والوافد، الجوهري والعرضي، الطبيعي والتاريخي. والبيّن من التجربة التاريخية العربية الحديثة مع الإسلام السياسي انه يكتفي في البرهان على إسلام مجتمعه بتثبيت الرموز الدالة عليه كألوية السياسة والمخيلة: الحجاب، العقوبات، وغيرها، تاركاً الاقتصاد وبنية المجتمع لقوى التاريخ الفعلية بعد أن يسم هذه بالإسلامية، وعلى رأسها الرأسمالية، كما نرى في الخليج وفي الاقتصاد الإسلامي في مصر. مما يجعل الإسلام لواء يستمد مصداقيته من الطقوس والعروض الاحتفالية كالعقوبات العلنية. ولما لم يكن في هذه الطقوس من الطبيعة شيء، كانت مصداقيتها الحقيقية قائمة على استئثار السلطة الإسلامية بسلطة تحديد ما هو طبيعي وما هو خارج عن السوية[113]. نشهد بذلك انحطاط الرموز الدالة على وقائع إلى علامات على توهّم الوقائع والصياغة الإسلامية لها[114]. كان ذلك ما يفسر السرعة التي انهمرت بها عبارات التهنئة على جعفر النميري من الشيخ محمد الغزالي ومفتي جمهورية مصر العربية الشيخ عبد اللطيف حمزة وعمر التلمساني ويوسف القرضاوي ومحمد علي كلاي وغيرهم بعد أن أقام دستوره الذي لا يمتّ إلى تراث الاسلام بصلة غير صلة العلامة الاسمية على الإسلام[115]، والذي يقوم على التطرف والانتقائية في اختيار النصوص وادعاء الاجتهاد

---

(١١٢) الغزالي، **من هنا نعلم**، ص ٤٤.

(١١٣) العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ٥٤ ـ ٥٩.

(١١٤) قارن: Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam* (Paris: Jacques Graucher, 1989), p.46.

(١٥٥) فودة، **قبل السقوط: حوار هادىء حول تطبيق الشريعة الاسلامية**، ص ١٢١ ـ ١٢٤، ١٢٦ ـ ١٣٩، و١٤٥ ـ ١٥٠.

المطلق مع ازدراء للتراث الفقهي والجهل به ونزع السلطة عن المجتمع، والأمور الأخرى التي ينتقدها العقلاء من الإسلاميين[116]. لا نعتقد أن التطرف في أمور الـدين من الشؤون القابلة لأن تكبح في ظروف تحوّل الرموز الدينية إلى علامات ايديولوجيـة وسياسيـة، والتي تجعل من اتخاذ العلامات الإسلامية مؤشراً على اكتمال السوية وعـودة الأمور إلى مبـادئها الـطبيعية، ولا نعتقد أنه توجد في الشريعـة مضامـين غير تلك التي يحمّلهـا إياهـا القائمـون باسم تـطبيقها، فالشريعة، كما رأينا في غير موضع من هذا الكتاب، شعار أيديولـوجي أولاً وأخيراً، وعـلامة على ولاية اسم هو الإسلام، أي ولايـة القيِّم عليه، وليست بـالأمر القـابل للتـطبيق على أي وجه غير الوجه الاسمي الذي أشرنا إليه للتو. وتقوم السياسة الإسلامية بردّ الـوقائـع الفعلية إلى الأصـول الخياليـة في تراث يـزعم أنـه مستمـر أو يقـال انـه انقـطع بتحـول المجتمـع إلى الجاهلية. ولهـذا لن يكون من السـلامة النـظرية أو العمليـة الذهـاب بإمكـان تحول سيـاسي إسلامي عن التطرف عـلى الرغم من النـوايا المـوجودة لـدى البعض، فإن «الإسـلام المطلق» الرافض كل أشكال الحداثة ـ ومنها ترجمة الشـورى بالـديمقراطيـة[117] ـ كامن في كـل خطاب إسلامي، لأنه خطاب إطلاقي شامل يُرجع العالم إلى نفسه ولا يرى في العالم الا مرآة لذاتـه.

من الطبيعي جداً أن تكون المواقع الإسلاميـة السياسيـة المتقدمـة التي عبّر عنهـا ـ على سبيـل المثال ـ راشد غنوشي في رفضه التراث الاخواني وقبوله الاندراج الكلي في الإطار الديمقراطي وتمسّكه بالمكتسبات الاجتماعية للشعب التونسي في الحقبة البـورقيبية، وخصوصـاً بصدد وضـع المرأة[118]، من الطبيعي أن تكون موضع مساءلة جدية. وليس ذلك ناتجاً فقط عن مدى تعبير هذه المواقع المتقدمة عن الحركات الإسلامية عمومـاً[119]. فهي موضـع شك بسبب مـا عوّدنـا تاريخ الحركات السياسية الإسلامية من مواقف تكتيكية[120]. لا ترجع هذه المواقف بالضرورة إلى سوء النيات أو إلى التقيّة الواعية، بل إلى إطلاقية الموقف الإسلامي، ونهائيتـه. فهو يقـوم على الاعتقاد بالتمثيل الكلي والشامل للأمة، وبأنه السوية الصحيحة لها، وهو بذلك يـرى في تسلّطه الشامل شأناً موسوماً بالحتم، مما لا يجعل من التراجع الـوقتي أمراً ذا وزن فعـلي، لأن زمانيته اندراج في أزل وقيمته حتمية انطولوجية ميتافيزيائية، فما للمواقف الانتهـازية أيـة آثار على الاكتمال، لأنها تنتمي إلى مجال الزوال الزائل حتماً أمام يقين نتيجته. يصدق هذا التشريع

---

(116) أبو المجد، حوار لا مواجهة: **دراسات حول الاسلام والعصر**، ص ٥٣ ـ ٥٦.

(117) أومليل، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ص ١٦٣ ـ١٦٤، و١٦٧ ـ ١٨٩.

(118) راشـد غنوشي، «تعقيب: تحليـل للعناصر المكـونة للظاهـرة الاسلاميـة بتونس: حـركـة الاتجـاه الاسـلامي،» ورقة قـدّمت إلى: **الحركـات الاسلاميـة المعاصرة في الـوطن العربي** (نـدوة)، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٢. وانظر: الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس،» ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(119) انظر: الهرماسي، المصدر نفسه، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(120) انظر على سبيل المثال، مـلاحظات: مصـطفى التواتي، «الحـركة الاسـلامية في تـونس،» **قضايـا فكرية**، الكتاب ٨ (١٩٨٩)، ص ٢٠٨ ـ ٢١٠، وعبد الصمد بلكبير، «الشـروط التاريخية «للنهضـة» في المغرب العربي،» في: **دروس في الحركة السلفية** (الدار البيضاء: منشورات عيون، ١٩٨٦)، ص ١٢٠ ـ ١٢١. بصدد مواقف الجماعات الاسلامية التونسية من مجلة الأحوال الشخصية، انظر: شكري لطيف، **الاسلاميون والمرأة**، ط ٢ (تونس: بيرم للنشر، ١٩٨٨)، ص ١٥.

للانتهازية على كل أيديولوجيا تامة الحتم، إسلامية كانت أم شيوعية أم قومية رومانسيّة.

إن مسوّغ نظرة علمانية متكاملة اليوم شأن متأتٍ عن سياق الأمور التي ناقشناها في الصفحات السابقة. لا شك أن في الأدبيات الديمقراطية العربية اليوم «نوع من السكوت المضروب» على العلمنة أو العِلمانية[١٢١]، على الرغم من أن مجتمعاتنا مجتمعات عِلمانية، ودولنا دول عِلمانية، وفكرنا السائد فكر عِلماني؛ فالعِلمانية ليست شعاراً بل هي اتجاه تاريخي وجملة مواقف وقوى اجتماعية وايديولوجية ونظرية تلمّ بالتاريخ وتتوافق مع الترقي ومع التحولات الاجتماعية على الصعيد العالمي[١٢٢]. إن نزوع السياسة الإسلامية نحو الاستئثار والإطلاقية، وعضد هذا الاتجاه من قوى أيديولوجية وثقافية لادينية تكلمنا عليها بشيء من التفصيل في ما سبق من هذا الفصل، هو الإطار الذي تبرز فيه العِلمانية اليوم. فهي ذات تصور وشكل منوطين بوضع الحصار المضروب حول منطوقها.

رأينا أن الخطاب الديني العاضد للدعوة السياسية الإسلامية لا يستقيم دون نقائض. ولا يمكن للدعوة السياسية الكلاّنية أن تستقيم الاّ بتصور عدو هو الآخر كلاّني: هذا أساس الخطاب الإسلامي في العلمانية المدعوم من الروادف التوفيقيّة. رأينا في هذا الكتاب كيف أن المثقفين العلمانيين والدولة العلمانية والمجتمع العلماني لم يتحدثوا عن العلمانية إلا لماماً، بل ان واقع العرب يتسم بانقطاع مدهش بين واقعهم العلماني وفكرهم الذي طالما تفادى العلمانية الصريحة، أو زاوج ما بينها وبين الكلام الغيبي. ولم تطرح قضية العلمانية كقضيّة إلا من قبل الإسلاميين، ثم من التوفيقيين الذين يتوسلون رضاهم بغفلة عن النتائج تبدو شبه تامة. لم تُثر قضية العلمانية الاّ من قبل الدينيين، وذلك في سياق اقامة النقائض التي تستثير قيام السياسة الإسلامية وانتشارها. وليس لمطلب التخلي عن العلمانية من نتائج بعيدة الاّ التسليم بسلامة السياسة الإسلامية. وأن العلمانية واقع الحياة، وإذا تركت، أي إذا ترك التوصيف التاريخي الواقعي للحياة ـ سيحصل فراغ لن تملأه إلاّ مسلّمات الخطاب الإسلامي. يصح ذلك خصوصاً لأن خطاب الأصالة والاستمرار والفرادة الذي تتركب عليه الدعوة الإسلامية يفرّغ المجتمع من السياسة الفعلية. فإذا كان للمجتمع جوهر إسلامي كانت الثقافة، وتالياً السياسة، مجالات للعمل التنفيذي الغريزي. فليست الثقافة في هذا الوضع الاّ تقنية تفسر حقائق سابقة مستمرة متجانسة، وبدلاً من العقل التاريخي المتجه نحو المستقبل، ونحو النهضة كحركة تاريخية منفتحة تحركها «ثقافة برجوازية دون برجوازية»، يصار إلى زرع وهم

---

(١٢١) كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٧٩.

(١٢٢) انظر ملاحظات: Abdelmajid Charfi, «La Sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes,» *Islamochristiana*, no.8 (1982), pp.57-59.

وانظر الدراسة التالية من أجل عرض مقارن ممتاز لبعض قضايا العلمانية في المجتمعات المسلمة وأشكال الصراعات الاجتماعية المتلازمة معها:

Nur Yalman, «Some Observations on Secularism in Islam: Cultural Revolution in Turkey,» *Daedalus*, no.102 (1973), pp.139-168.

الاستمرار مع ماضٍ انقطع. وبات المثقف منتزعاً من مصاف الانتلجنتسيا المفكرة، مندرجاً في باب النصح وتجسير الفجوات والاستشارة الصرف. تنتفي بذلك ضرورة المعرفة التاريخية بالواقع، كما تنتفي إمكانية النظر السياسي أو المعرفة الاجتماعية الفعلية، وتنتفي بذلك أسس الديمقراطية.

لا استعادة لأسس الديمقراطية الّا بانفكاك الفكر والحياة عن الارتهان بالمطلق، والغيب مطلق المطلق. أي أنه لا استعادة لأسس الديمقراطية الّا بالعِلمانية، ونبذ محاولات ادغام المستقبل في الماضي أو محاولة ترجمة مبادىء سياسية ليبرالية معاصرة إلى لغة تنتمي إلى سياق تاريخي تام الاختلاف، كمحاولة ترجمة الديمقراطية بالشورى التي لا مآل لها الّا تغليب الرمز الإسلامي على واقع الممارسة الديمقراطية[١٢٣]، وهذه الترجمة أمر تناولناه بشيء من التفصيل في كلامنا على الإصلاحية الإسلامية في الفصل الثالث. وليس حديثنا عن العلمانية في هذا الكتاب الّا مناسبة لإبراز حقيقة تاريخ العرب في السنوات المئة الأخيرة، والنظر إلى مرتكزات هذا التاريخ بعيداً عن أوهام الاستمرار، والاستجابة لفرصة تقديم قراءة علمانية لتاريخنا وواقعنا. ذلك هو «المنظور المختلف»، الذي نتناول به العِلمانية: ليست العلمانية بصيغة أو قول واحد، بل هي موقع تاريخي نتخذ منه منطلقاً لمساءلة واقعنا ورصده في سبيل مستقبل ديمقراطي راق. وإذا كانت النظرة العلمانية المتكاملة تشي بعلمانية مناضلة على طريقة العلمانية الفرنسية تحديداً، فليس هذا الا تعبيراً عن حجم الهجمة القائمة على الواقع العلماني لوطننا العربي وإمكانات مستقبله الديمقراطي.

---

(١٢٣) قارن الملاحظات الصائبة لـ: عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

المراجع

الكتب

الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي. **الإحكام في أصول الأحكام**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٤.

ابن الاخوة، ضياء الدين محمد بن محمد. **معالم القربة في أحكام الحسبة**. تحقيق ر. ليفي؛ عني بنقله وتصحيحه روبن ليوي. كيمبردج: مطبعة دار الفنون، ١٩٣٧.

ابن باديس، عبد الحميد. **كتاب آثار ابن باديس**. اعداد عمار الطالبي. الجزائر: دار ومكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر، [د. ت.].

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢.

ـــــ. **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**. القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٣٢٢.

ـــــ. **موافقة صريح المعقول صحيح المنقول**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣.

ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن ابراهيم. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**. تحقيق كوفلر، في: *Islamica:* no.6. 1934.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص في فلسفة اللغة العربية**. تحقيق محمد علي النجار. ط ٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦. ٣ ج.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **كتاب القصّاص والمذكّرين**. تحقيق م. س. شوارتز. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د. ت.].

ـــــ. **المصباح المضيء في خلافة المستضيء**. تحقيق ناجية عبد الله ابراهيم. بغداد: وزارة الأوقاف، ١٩٧٦. (سلسلة كتب التراث؛ رقم ١٩)

ـــــ . **مناقب الامام أحمد بن حنبل**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣ .
ـــــ . **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. تحقيق كرنكو. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨ .
ابن الخطيب، أحمد بن حسين بن علي. **الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية**. تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨. (نفائس المخطوطات، المكتبة التاريخية؛ ٥)
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ العلاّمة ابن خلدون**. باعتناء يوسف أسعد داغر. بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٦ .
ـــــ . **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**. عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١ .
ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧ . ٨ ج.
ابن الخوجة، مصطفى. **الاكتراث في حقوق الاناث**.
ـــــ . **اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب**.
ابن رجب. **الذيل على طبقات الحنابلة**. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢ .
ابن رشد (الجد). **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائل المشكلات**. مصر: [د. ن.، د. ت.].
ابن سلاّم، أبو عبيد القاسم الهروي. **الأموال**. تحقيق محمد خليل هراس. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨ .
ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٢ .
ابن عابدين، محمد أمين. **مجموعة رسائل ابن عابدين**. استنبول: مطبعة الشركة الصحافية العثمانية ومحمد هاشم الكتبي، ١٣٢٥/ ١٩٠٧ .
ابن عاشور، محمد الفاضل. **الحركة الأدبية والفكرية في تونس: محاضرات ألقاها على طلبة قسم الدراسات الأدبية واللغوية، ١٩٥٥**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٦ .
ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الانتقاء في فضائل الثلاثة من الأئمة الفقهاء**. بيروت: دار الكتاب الجديد، [د. ت.].
ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن. **كتاب الجدل على طريقة الفقهاء**. تحقيق جورج مقدسي، في: *Revue d'études orientales:* no.20, 1967.
ابن فرحون، برهان الدين ابراهيم. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. مصر: [د. ن.]، ١٣٥١ .

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **اعلام الموقعين عن رب العالمين**. مراجعة طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

ابن مرزوق، أبو عبد الله. **المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن**. تحقيق م. ليفي - بروفنسال، في: *Hésperis:* vol.5, no.4, 1925.

أبو شادي، أحمد زكي. **لماذا أنا مؤمن؟** الاسكندرية: مطبعة التعاون، ١٩٣٧.

أبو المجد، أحمد كمال. **حوار لا مواجهة: دراسات حول الاسلام والعصر**. الكويت: مجلة العربي، ١٩٨٥. (كتاب العربي؛ ٧)

أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء. **الأحكام السلطانية**. صحّحه وعلّق عليه محمد حامد الفقي. ط ٢. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٦.

ـــــ. **طبقات الحنابلة**. وقف على طبعه وصحّحه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢. ٢ ج في ١.

أحمد، حنفي. **التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

أحمد، عاطف. **نقد الفهم العصري للقرآن**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

أدهم، اسماعيل. **لماذا أنا ملحد؟** باريس: منشورات النقطة، رقم ٩، [د. ت.]. عن مجلة: **الامام** (الاسكندرية): آب/ أغسطس ١٩٣٧.

أدونيس [علي أحمد سعيد]. **أغاني مهيار الدمشقي**. ط ٢. بيروت: منشورات مجلة مواقف، ١٩٧٠.

أرسلان، شكيب. **السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة**. دمشق: مطبعة ابن زيدون؛ القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٧.

الأرسوزي، زكي. **مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها: الرجعية، الاقليمية، الشيوعية، القومية العربية، موقف الأحزاب العملي، تجربة لواء اسكندرونة السياسية، الفلاح والزراعة، العامل والصناعة، قضية فلسطين**. دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٥٦.

ـــــ. **المؤلفات الكاملة**. دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٥. ٣ ج.

أركون، محمد. **الفكر العربي**. ترجمة عادل العوا. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢.

الأزهر: تاريخه وتطوره. القاهرة: الاتحاد الاشتراكي العربي، ١٩٦٤.

اسحق، أديب. **الكتابات السياسية والاجتماعية**. جمع وتقديم ناجي علوش. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**. تحقيق حمودة غرابة. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥.

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**. تحقيق ودراسة محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة المصرفية العامة، [د. ت.].

ـــــ ومحمد عبده. **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى.** ط ٢. القاهرة: دار العرب، ١٩٥٨.

أمين، أحمد. **حياتي.** ط ٣. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨.

ـــــ. **فيض الخاطر.** القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٦ - ١٩٦١.

ـــــ. **يوم الإسلام.** القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨.

أمين، حسين أحمد. **حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.** بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥.

ـــــ. **دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين.** ط ٢. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــ. **في بيت أحمد أمين.** القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٥.

أمين، قاسم. **الأعمال الكاملة.** تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦.

الأمين، محسن. **الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة.** ط ٢. بيروت: دار الزهراء، ١٩٨٥.

الأنصاري، محمد جابر. **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ - ١٩٧٠.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠. (سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٥)

انطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته،** مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون. قدّم لها أدونيس العكرة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

ـــــ. **مختارات.** بيروت: دار صادر، ١٩٥٠.

أومليل، علي. **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية.** بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

البارودي، فخري. **مذكرات البارودي.** بيروت؛ دمشق: [د. ن.]، ١٩٥١.

البخاري، عبد العزيز. **كشف الأسرار.** القسطنطينية: مكتبة الصنايع، ١٣٠٧.

بدران، ابراهيم وسلوى الخماش. **دراسات في العقلية العربية: الخرافة.** ط ٢. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

بريك، ميخائيل. **تاريخ الشام، ١٧٢٠ - ١٧٨٢.** تحقيق قسطنطين الباشا. حريصا: [د. ن.]، ١٩٣٠.

البزّاز، عبد الرحمن. **هذه قوميتنا.** القاهرة: دار القلم، ١٩٦٣.

البزدوي. **كنز الوصول.**

البستاني، سليمان. **عبرة وذكرى: أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده.** القاهرة: مطبعة الأخبار، ١٩٠٨.

البستاني، فؤاد أفرام. **مواقف لبنانية**. بيروت: منشورات الدائرة، ١٩٨٢.
البشري، طارق. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢.
بشير، سليمان. **مقدمة في التاريخ الآخر: نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية**. القدس: [د. ن.]، ١٩٨٤.
البصري، أبو الحسن محمد بن علي الطيب. **المعتمد في أصول الفقه**. تحقيق محمد حميد الله [وآخرون]. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤.
البنا، حسن. **مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا**. بيروت: دار الاندلس، ١٩٦٥.
بوحديبة، عبد الوهاب. **الضمير الديني في المجتمع الحديث**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨.
البوطي، محمد سعيد. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**. ط ٤. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.
البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، ناصر الدين. **منهاج الوصول إلى علم الأصول**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٦.
بيهم، محمد جميل. **فتاة الشرق في حضارة الغرب: تطور الفكر العربي في موضوع المرأة خلال القرن العشرين**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٢.
ـــــ. **المرأة في الاسلام وفي الحضارة الغربية**. قدّم له جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.
توتل، فردينان. **وثائق تاريخية عن حلب: أخبار اللاتين والروم وما إليهم، ١٨٥٥ - ١٩٦٣**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحقيق منصف الشنوفي. ط ٢. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.
تيخونوفا، تاتيانا. **ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي**. ترجمة توفيق سلوم. موسكو: دار التقدم، ١٩٨٧.
تيمور، محمود. **معجم الحضارة**. القاهرة: مطبعة الآداب، ١٩٦١.
ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها. بقلم أحد أعضاء الجمعيات السرية العربية [أسعد داغر]؛ تحقيق عصام شبارو. بيروت: دار مصباح للفكر، ١٩٨٧.
جبران، جبران خليل. **المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران**. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٤. ٣ ج.
جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.
الجسر، حسين. **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيّة الشريعة المحمدية**. تحقيق خالد زيادة. طرابلس: جروس برس؛ المكتبة الحديثة، [د.ت.].
الجنابي، عبد القادر. **ثوب الماء**. كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩٠.

ـــــ . **الضالعون في معارك من أجل الرغبة الإباحية**. كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩٠ .
الجندي، أنور. **سقوط العلمانية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣ . (الموسوعة الإسلامية العربية؛ ٢)
الحافظ، ياسين. **التجربة التاريخية الفيتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية**. ط ٢ . بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩ .
حاوي، خليل. **ديوان خليل حاوي**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٢ .
حبشي، رينيه. **حضارتنا على المفترق**. بيروت: منشورات الندوة اللبنانية، ١٩٦٠ .
الحداد، الطاهر. **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٧ .
حرب، محمد طلعت. **تربية المرأة والحجاب**. القاهرة: مطبعة الترقي، ١٨٩٩ .
حسين، طه. **على هامش السيرة**. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].
ـــــ . **في الشعر الجاهلي**. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٦ .
ـــــ . **في قضايا المرأة**. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠ .
ـــــ . **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤ .
ـــــ . **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، [١٩٣٨]. ٢ ج في ١ .
حسين، عادل. **نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥ .
حسين، محمد الخضر. **نقض كتاب «في الشعر الجاهلي»**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٥ .
حسين، محمد محمد. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**. بيروت: دار الارشاد، ١٩٧٠ . ٢ ج.
الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **الأعمال القومية لساطع الحصري**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥ . ٣ أقسام. (سلسلة التراث القومي)
ـــــ . **البلاد العربية والدولة العثمانية: محاضرات ألقاها على طلاب معهد الدراسات العربية العالية**. ط ٢ . بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠ .
ـــــ . **ما هي القومية: أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات**. ط ٢ . بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣ .
ـــــ . **يوم ميسلون: صفحة من تاريخ العرب الحديث**. بيروت: مكتبة الكشاف، ١٩٤٧ .
الحكيم، توفيق. **نظرات في الدين والثقافة والمجتمع**. القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٩ .
حنا، عبد الله. **الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان، ١٩٢٠ - ١٩٤٥** . دمشق: دار التقدم العربي، ١٩٧٣ .
حنفي، حسن. **دراسات فلسفية**. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨ .
خالد، خالد محمد. **من هنا... نبدأ**. ط ٨. القاهرة: مطبعة أحمد علي مخيمر، ١٩٥٤ .

الخالدي، عنبرة سلام. **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨.

الخلافة وسلطة الأمة. ترجمة عبد الغني سني بك. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٢٤.

خلف الله، محمد أحمد. **الفن القصصي في القرآن الكريم**. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٥.

خليل، خليل أحمد. **المرأة العربية وقضايا التغيير: بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

الخماش، سلوى. **المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف**. تقديم ابراهيم بدران. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣.

دروس في الحركة السلفية. الدار البيضاء: منشورات عيون، ١٩٨٦.

الدمشقي، ميخائيل. **تاريخ حوادث الشام ولبنان (١١٩٧/ ١٧٨٢ ـ ١٢٥٧/ ١٨٤١)**. تحقيق لويس معلوف. بيروت: [د. ن.]، ١٩١٢.

الديالمي، عبد الصمد. **المرأة والجنس في المغرب**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **أساس التقديس**. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨.

الرافعي، مصطفى صادق. **تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد**. ط ٢. القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٤٦.

راندال، جون هرمان. **تكوين العقل الحديث**. ترجمة جورج طعمة. بيروت: دار الثقافة؛ مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦.

رزوق، أسعد. **الاسطورة في الشعر المعاصر: الشعراء التموزيون**. بيروت: منشورات مجلة آفاق، ١٩٥٩.

الرصافي، معروف. **الأعمال المجهولة**. تحقيق نجدة فتحي صفوة. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٨.

رضا، محمد رشيد. **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥٠. ٣ ج.

ـــــ . **الخلافة أو الامامة العظمى**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١.

ـــــ . **رحلات الامام محمد رشيد رضا**. جمعها وحققها يوسف ايبش. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١. ٢ ج.

ـــــ . **شبهات النصارى وحجج الإسلام**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٢/ ١٩٠٤.

ـــــ . **فتاوي**.

ـــــ . **محاورة المصلح والمقلد**. القاهرة: مطبعة مجلة المنار، ١٢٣٤.

ـــــ . **مختارات سياسية من مجلة المنار**. تقديم ودراسة وجيه كوثراني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠ .

ـــــ . **نداء إلى الجنس اللطيف يوم المولد النبوي الشريف سنة ١٣٥١ في حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الاصلاح المحمدي العام**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥١ .

ـــــ . **الوهابيون والحجاز، أو نجد وحجاز**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٤ .

رودنسون، مكسيم. **الاسلام والرأسمالية**. ترجمة نزيه الحكيم. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨ .

الزرقا، مصطفى. **محاضرات في القانون المدني السوري**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٤ .

ـــــ . **المدخل الفقهي العام**. ط ٦ . دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٩ .

الزرنوجي، برهان الاسلام. **تعليم المتعلم: طريق التعلم**. تحقيق مروان قباني. بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٨١ .

زريق، قسطنطين. **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤ .

ـــــ . **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**. ط ٢ . بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣ .

ـــــ . **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي**. بيروت: دار المكشوف، ١٩٢٥؛ ١٩٤٠ .

زكريا، فؤاد. **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**. ط ٢ . القاهرة؛ باريس: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦ .

الزهاوي، جميل صدقي. **الفجر الصادق في الرد على منكري التوسل والكرامات والخوارق**. مصر: مطبعة الواعظ، ١٣٣٣ .

زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣ . ٣ ج .

ـــــ . **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**. بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٧٠]. ٢ ج .

ـــــ . **مختارات جرجي زيدان**. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩١٩ ـ ١٩٢١ .

زين الدين، نظيرة. **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات في تحرير المرأة والتجدد الإسلامي**. بيروت: مطابع قوزما، ١٩٢٨ .

ـــــ . **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**. بيروت: المطبعة الاميركية، ١٩٢٩ .

السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ .

ـــــ . **معيد النعم ومبيد النقم**. تحقيق د.و. ميرمان. لندن: [د. ن.]، ١٩٠٨ .

سبينوزا. **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. **الاعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**. دمشق: نشر القدسي، ١٣٤٩ هـ.

سركيس، يوسف إليان. **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**. القاهرة: مطبعة سركيس، ١٩٢٨ - ١٩٣١. ٢ ج.

سعادة، انطون. **الإسلام في رسالتيه، المسيحية والمحمدية**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٨.

سعد الله، أبو القاسم. **الحركة الوطنية في الجزائر**. القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٧.

السعداوي، نوال. **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع المصري**. ط ٥. القاهرة: مطبعة مدبولي، ١٩٨٣.

السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد. **أدب الاملاء والاستملاء**. تحقيق م. ميسويلر. ليدن: [د. ن.]، ١٩٥٢.

السنهوري، عبد الرزاق أحمد. **فقه الخلافة وتطورها**. ترجمة نادية السنهوري. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

ـــــ. **مصادر الحق في الفقه الاسلامي: دراسة مقارنة بالفقه الغربي**. ط ٣. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية العالية، ١٩٦٧ - ١٩٦٨.

سوريا، وزارة العدلية. **القانون المدني الصادر بتاريخ ١٨ أيار ١٩٤٩**. دمشق: الوزارة، [د. ت.].

السياب، بدر شاكر. **ديوان بدر شاكر السياب**. بيروت: دار العودة، ١٩٧١.

سيف الدولة، عصمت. **عن العروبة والاسلام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢)

سيل، جرجس. **مقالة في الاسلام**. تعريب هاشم العربي. القاهرة: المطبعة الانكليزية - الاميركية، ١٩٠٩.

الشابي، أبو القاسم. **الخيال الشعري عند العرب**. تونس: الشركة القومية للنشر والتوزيع، ١٩٦١.

الشاطبي، أبو اسحق ابراهيم بن موسى. **الاعتصام**. تحقيق محمد رشيد رضا. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٣٢.

ـــــ. **الموافقات في أصول الاحكام**. تحقيق محمد منير. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤١.

شاهين، فؤاد. **الطائفية في لبنان: حاضرها وجذورها التاريخية والاجتماعية**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠.

شحاتة، شفيق. **الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠.

ـــــ. **أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين**. القاهرة: جامعة الدول

العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨ - ١٩٦٣. ٨ ج. ج ١: **في مصادر الفقه المسيحي الشرقي وفي الخطبة**.
الشدياق، أحمد فارس. **الساق على الساق في ما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والاعجام**. بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٦٦].
شرارة، عبد اللطيف. **الجانب الثقافي في القومية العربية**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١.
شرارة، وضاح. **استئناف البدء: محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١.
ـــــ. **حروب الاستتباع: أو لبنان والحرب الأهلية الدائمة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.
ـــــ. **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠.
الشرقاوي، عبد الرحمن. **محمد رسول الحرية**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦٢.
الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد. **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار**. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٥٤.
شلتوت، محمود. **الفتاوى: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة**. ط ٢. القاهرة: دار القلم، ١٩٦٥.
شلش، علي (محقق). **جمال الدين الأفغاني**. لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٨٧. (سلسلة الأعمال المجهولة)
ـــــ. **محمد عبده**. لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٨٧. (سلسلة الأعمال المجهولة).
الشميّل، شبلي. **آراء الدكتور شبلي الشميّل**. باريس: منشورات النقطة، رقم ٨، ١٩٨٣. عن: مصر: دار المعارف، ١٩١٢.
ـــــ. **تعريب لشرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي واطلاق ذلك على الإنسان**. الاسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٤.
ـــــ. **مجموعة الدكتور شبلي الشميّل**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩١٠، ٢ ج.
الشهبندر، عبد الرحمن. **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**. القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم؛ مطبعة مصر، ١٩٣٦.
شوكة، سامي. **هذه أهدافنا: مجموعة محاضرات ومقالات وأحاديث قومية**. بغداد: وزارة المعارف؛ مجلة العالم الجديد، ١٩٣٩.
الشيباني، محمد بن الحسن. **المخارج في الحيل**. تحقيق جوزف شاخت. ليبزغ: هنريكس، ١٩٣٠.
شيخو، لويس (الأب). **السر المصون في شيعة الفرمسون**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٠ - ١٩١١. ٦ كراريس.
الصاوي، أحمد حسين. **فجر الصحافة في مصر: دراسة في اعلام الحملة الفرنسية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

صايغ، أنيس. **الفكرة العربية في مصر**. بيروت: هيكل الغريب، ١٩٥٩.
صايغ، توفيق. **المؤلفات الكاملة**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠.
صبري، مصطفى. **القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون**. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٦١.
ـــــ. **قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٤.
ـــــ. **مسألة ترجمة القرآن**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥١.
صدقي، محمد توفيق. **دين الله في كتب أنبيائه**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩١٢.
الصعيدي، عبد المتعال. **تاريخ الاصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الاصلاح**. القاهرة: مطبعة الاعتماد، [١٩٥٢].
ـــــ. **السياسة الاسلامية في عهد النبوة**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د.ت.].
الصلح، عماد. **أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠.
الصيادي، أبو الهدى. **داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد**. [استنبول]: المطبعة السلطانية، [د.ت.].
طاش كبرى زاده. **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**. تحقيق بكري وأبو النور. القاهرة: [د.ن.، د.ت.].
الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **سراج الملوك**. القاهرة: [د.ن.]، ١٣١٩.
طه حسين: **العقلانية، الديمقراطية، الحداثة**. نيقوسيا: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٠. (قضايا وشهادات؛ رقم ١)
الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.
الظواهري، فخر الدين الأحمدي. **السياسة والأزهر: من مذكرات شيخ الإسلام الظواهري**. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٤٥.
عامل، مهدي. **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية**. ط ٢. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩.
عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم**. دراسة ووثائق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢. (دراسات تاريخية)
ـــــ. **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**. ط ٢. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.
عبد الفضيل، محمود. **الخديعة المالية الكبرى: الاقتصاد السياسي لشركات توظيف الأموال**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٩.
عبد الكريم، أحمد عزت. **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ ـ ١٨٨٢**. القاهرة: وزارة المعارف العمومية، ١٩٤٥.
عبد اللطيف، كمال. **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

ـــــ . **سلامة موسى وإشكالية النهضة**. بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**. جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤.

ـــــ ومحمد رشيد رضا. **تفسير الفاتحة**. القاهرة: مطبعة الموسوعات، ١٣١٩.

عبود، مارون. **رواد النهضة الحديثة**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٢.

ـــــ . **مؤلفات مارون عبود: المجموعة الكاملة**. بيروت: دار مارون عبود؛ دار الثقافة، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧.

عرفة، محمد أحمد. **نقض مطاعن في القرآن الكريم يتضمن تفنيد ما ألقاه الدكتور طه حسين على طلبة كلية الآداب في الجامعة المصرية**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥١.

العرمابي، محمد زين الهادي. **نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الإسلامي**. الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٧.

العروي، عبد الله. **الايديولوجيا العربية المعاصرة**. ترجمة محمد عيتاني؛ تقديم مكسيم رودنسون. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠.

ـــــ . **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

ـــــ . **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

العظم، صادق جلال. **النقد الذاتي بعد الهزيمة**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

ـــــ . **نقد الفكر الديني**. ط ٥. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

ـــــ . **مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٨.

العظمة، عبد عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**. ترجمة عبد الكريم ناصيف. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

ـــــ . **التراث بين السلطان والتاريخ**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة؛ منشورات عيون، ١٩٩٠.

ـــــ . **العرب والبرابرة**. لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٩١.

ـــــ . **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩.

العقاد، عامر. **معارك العقاد الأدبية**. بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧١.

العقاد، عباس محمود. ابليس. القاهرة: دار الهلال، [د.ت.].

ـــــ . **أثر العرب في الحضارة الأوروبية**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣.

ـــــ . **الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠.

ـــــ . **أنا**. تقديم طاهر الطناحي. القاهرة: دار الهلال، [د.ت.].

ـــــ . **التفكير فريضة إسلامية**. القاهرة: دار القلم، [د.ت.].

ـــــ . **محمد عبده**. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، [د.ت.]. (سلسلة اعلام العرب؛ رقم ١)

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بغداد: مكتبة النهضة؛ بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧١. ٩ ج.

عمارة، محمد. **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨.

العمري، شهاب الدين. **وصف افريقية والأندلس**. تحقيق حسن حسني عبد الوهاب. تونس: [د.ن.، د.ت.].

عنحوري، سليم. **سحر هاروت**. دمشق: المطبعة الحنفية، ١٣٠٢/ ١٨٨٥.

عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**. القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠. ٢ ج.

عوض، لويس. **ثقافتنا في مفترق الطرق**. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٤.

ـــــ . **مقدمة في فقه اللغة العربية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

ـــــ . **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٢. ج ١: **قضية المرأة. القسم ١: من الحملة الفرنسية إلى عهد اسماعيل**.

عيتاني، محمد. **القرآن على ضوء الفكر المادي الجدلي**. بيروت: دار العودة، [١٩٧٢].

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **محك النظر في المنطق**. باعتناء بدر الدين النعساني الحلبي ومصطفى القباني الدمشقي. القاهرة: المطبعة الأدبية، [د.ت.].

ـــــ . **المستصفى من علم الأصول**. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٦. ٢ مج.

ـــــ . **من هنا نعلم**. ط ٤. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٤.

ـــــ . **ميزان العمل**. تحقيق وتقديم سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. (ذخائر العرب؛ ٣٨)

غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

ـــــ . **المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

فارس، هاني. **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث**. بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

الفاسي، علّال. **دفاع عن الشريعة**. ط ٢. بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٩٧٢.

ـــــ . **النقد الذاتي**. ط ٢. تطوان: دار الفكر المغربي، [د.ت.].

الفقي، محمد كامل. **الأزهر وأثره في النهضة الأدبية الحديثة**. ط ٢. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٥.

فودة، فرج. **قبل السقوط: حوار هادىء حول تطبيق الشريعة الإسلامية**. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٨٥.

القاسمي، ظافر. **جمال الدين القاسمي وعصره**. دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٦٥.
ــــ. **مكتب عنبر صور وذكريات من حياتنا الثقافية والسياسية والاجتماعية**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
القاسمي، محمد سعيد وجمال الدين القاسمي. **قاموس الصناعات الدمشقية**. حقّقه وقدّم له ظافر القاسمي. باريس؛ لاهاي: موتون، ١٩٦٠.
قبيسي، حسن. **رودنسون ونبي الاسلام: مقدمة حول التفسير المادي ـ التاريخي لنشأة الإسلام**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.
قرم، جورج. **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٩.
القرمطي، أبو طاهر. **رب دنيا ضد الدين وضد كل بعث**. باريس: منشورات النقطة، رقم ١، [د. ت.].
القرني، عوض بن محمد. **الحداثة في ميزان الإسلام**. مع تقديم الشيخ عبد العزيز بن باز. الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، ١٩٨٨.
القساطلي، نعمان. **كتاب الروضة الغنّاء في دمشق الفيحاء**. بيروت: [د. ن.]، ١٨٧٩.
قطب، سيد. **معالم في الطريق**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.
القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد. **صبح الأعشى في صناعة الانشا**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ ـ ١٩١٩. ١٤ ج.
ــــ. **مآثر الانافة في معالم الخلافة**. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٦٤.
كرد علي، محمد. **المذكرات**. دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١. ٣ ج.
كريّم، سامح. **إسلاميات: طه حسين، العقاد، حسين هيكل، أحمد أمين، توفيق الحكيم**. ط ٢. بيروت: دار القلم، ١٩٧٧.
الكعّاك، عثمان. **التقاليد والعادات الشعبية أو الفولكلور التونسي**. تونس: الدار القومية للنشر والتوزيع، ١٩٦٣.
الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥.
كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣)
لطفي السيد، أحمد. **المنتخبات**. اعداد اسماعيل مظهر. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٣٧.
لطيف، شكري. **الاسلاميون والمرأة**. ط ٢. تونس: بيرم للنشر، ١٩٨٨.
لينين، فلاديمير. **نصوص حول الموقف من الدين**. ترجمة محمد الكبة؛ مراجعة العفيف الأخضر. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢. (مختارات جديدة)

الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور. **كتاب التوحيد**. تحقيق فتح الله خليف. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.

الماركسية والتراث العربي ـ الإسلامي. مجموعة من المؤلفين. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. ط ٣. القاهرة: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، ١٩٧٣.

ـــــ. **أدب القاضي**. تحقيق محيي هلال السرحان. بغداد: مطبعة الارشاد، ١٩٧١. (إحياء التراث الإسلامي)

محاكمة طه حسين: نص قرار الاتهام ضد طه حسين سنة ١٩٢٧ حول كتابه «في الشعر الجاهلي». تحقيق وتعليق خيري شلبي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

محفوظ، عصام. **السريالية وتفاعلاتها العربية**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٧.

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.

محمود، مصطفى. **حوار مع صديقي الملحد**. القاهرة: مطابع روز اليوسف، ١٩٧٤.

مرّاش، فرنسيس. **دليل الطبيعة**.

ـــــ. **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**. بيروت: مطبعة الاميركان، ١٨٩٢.

المراكشي، عبد الواحد. **المعجب في تلخيص أخبار العرب**. تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة: لجنة إحياء التراث الاسلامي، ١٩٦٣ (الكتاب الثالث)

المرنيسي، فاطمة. **نساء الغرب: دراسة ميدانية**. ترجمة فاطمة الزهراء أرزويل. الدار البيضاء: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨٥.

المسيحيون العرب. تحرير الياس خوري. بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨١.

مصر. وزارة العدل. القانون المدني: **مجموعة الأعمال التحضيرية**. القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، [د. ت.].

مظهر، اسماعيل. **الاسلام لا الشيوعية**. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦١.

ـــــ. **تاريخ الفكر العربي**. القاهرة: دار العصور للطباعة والنشر، ١٩٢٨.

ـــــ. **قصة الطوفان وتطورها في ثلاث مدنيات قديمة هي الآشورية البالية (كذا) والعبرانية والمسيحية وانتقالها باللقاح إلى المدينة الإسلامية**. القاهرة: دار العصور، ١٩٢٩.

ـــــ. **المرأة في عصر الديمقراطية: بحث حر في تأييد مطالب المرأة**. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٩.

ـــــ. **ملتقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الحديث**. القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٢٦.

ـــــ. **وثبة الشرق: بحث في أن العقلية التركية الحديثة هي مثال العقلية السليمة التي يجب أن ينتحلها الشرق ليجاري سير الحضارة العالمية**. القاهرة: دار العصور للطبع والنشر، ١٩٢٩.

المقدسي، أنيس الخوري. **العوامل الفعالة في الأدب العربي الحديث**. بيروت: الجامعة الاميركية، [د. ت.]. (سلسلة العلوم الشرقية؛ الحلقة ١٥)

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٨.
المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي. **السلوك لمعرفة دول الملوك**. تحقيق محمد مصطفى زيادة وسعيد عبد الفتاح عاشور. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٦ - ١٩٧١. ٢ ج في ٦.
ـــــ. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠ هـ. ٢ ج.
مكاريوس، شاهين: **الآداب الماسونية**. القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٥.
ـــــ. **فضائل الماسونية**. القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٩.
المنجد، صلاح الدين. **أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة ٥ حزيران**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٧. (التاريخ للمستقبل)
منقوش، ثريا. **التوحيد في تطوره التاريخي: التوحيد يعاني**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.
موسى، سلامة. **تربية سلامة موسى**. القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨.
ـــــ. **القديم والجديد**.
ـــــ. **ما هي النهضة؟** القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت.].
ـــــ. **مختارات سلامة موسى**. بيروت: منشورات مكتبة المعارف، ١٩٦٣.
ـــــ. **اليوم والغد**. القاهرة: المطبعة العصرية، [١٩٢٧].
ناجي، هلال. **الزهاوي وديوانه المفقود**. القاهرة: دار العرب، ١٩٦٤.
النباهي. **تأريخ قضاة الأندلس أو المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**. بيروت: [د. ن.، د. ت.].
النديم، أبو اسحق ابراهيم الرقيق. **قطب السرور في أوصاف الخمور**. تحقيق أحمد الجندي. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٦٦.
نصر، مارلين. **التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢ - ١٩٧٠): دراسة في علم المفردات والدلالة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢)

نصر الله، محمد عزت. **الرد على صادق العظم: مناقشة عامة لكتاب «نقد الفكر الديني»**. بيروت: مؤسسة دار فلسطين للتأليف والترجمة، ١٩٧٠.
النعيمي. **الدارس في تاريخ المدارس**. تحقيق جعفر الحسني. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٤٨.
هيكل، محمد حسين. **الايمان والمعرفة والفلسفة**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤.
ـــــ. **حياة محمد**. ط ٥. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٢.
ـــــ. **الشرق الجديد**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د. ت.].
وجدي، محمد فريد. **الاسلام في عصر العلم**. ط ٢. القاهرة: المكتبة التجارية؛ مطبعة المعاصر، ١٩٣٢.

ـــــ . **نقد كتاب الشعر الجاهلي**. القاهرة: مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، ١٩٢٦ .
ياسين، بو علي. **الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي**. ط ٢ . بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥ .
يوسف، أبو سيف. **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧ .

الدوريات

ابن عاشور، محمد الفضل. «ذكرى ابن خلدون في تونس.» **الفكر**: العدد ٦ ، ١٩٦١ .
الاجتهاد: العدد ٢ ، ١٩٨٩ .
أدونيس [علي أحمد سعيد]. «العقل المعتل.» **مواقف**: العدد ٤٣ ، خريف ١٩٨١ .
ـــــ . «بين الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الاسلامية في إيران.» **مواقف**: العدد ٣٤، ١٩٧٩ .
«**الأديان وهل تصبح شرائع أدبية؟**» **العصور**: السنة ٢ ، العدد ٧، آذار/ مارس ١٩٢٨ .
أزهري حر الفكر. «الجامعة الأزهرية.» **العصور**: السنة ٢ ، العدد ١١ ، تموز/ يوليو ١٩٢٨ .
إسلام، عزمي. «من حقوق الإنسان في الإسلام.» **الفكر المعاصر**: العدد ٤٦ ، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٨ .
«**أموال ابن السعود التي اتهم بها صاحب المنار.**» **المنار**: السنة ٢٨، العدد ٦، ٢٧ آب/ أغسطس ١٩٢٧ .
أمين، أحمد. «النقد أيضاً.» **الرسالة**: السنة ٤ ، العدد ١٥٢ ، ١ حزيران/ يونيو ١٩٣٦ .
أمين، جلال. «الوحدة الوطنية في مواجهة الطائفية والتعصب.» **الأهالي**: ١٨/٤/١٩٩٠ .
انطون، فرح. «صوت من بعيد.» **الجامعة**: السنة ٥ ، العدد ٥ ، ١٩٠٦ .
الأهرام: ٩/١/١٩٣٠ .
البساط، الهام كلّاب. «في معنى التحرر الجنسي.» **مواقف**: العدد ٢٨ ، ١٩٧٤ .
بلقزيز، عبد الإله. «مقدمات لتحليل الخطاب السياسي العربي: الخطاب النهضوي والأطر المرجعية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٢ ، العدد ١٢٣ ، أيار/ مايو ١٩٨٩ .
التواتي، مصطفى. «الحركة الإسلامية في تونس.» **قضايا فكرية**: الكتاب ٨ ، ١٩٨٩ .
الجابري، محمد عابد. «الدين والسياسة والحرب الأهلية.» **اليوم السابع**: ١٩ آذار/ مارس ١٩٩٠ .
ـــــ . «العلمانية والإسلام.» **اليوم السابع**: ٣ نيسان/ ابريل ١٩٨٩ .
ـــــ . «من هيمنة النموذج إلى الاستقلال.» **السفير**: ١٠/٤/١٩٨٢ .
جدعان، فهمي. «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي.» **مجلة العلوم الاجتماعية**: السنة ١٧ ، العدد ١ ، ربيع ١٩٨٩ .
جيش الشعب: ٢٥/٤/١٩٦٧ .

حاطوم، أحمد. «العلمانية بكسر العين لا بفتحها.» الناقد: السنة ٢، العدد ٢٠، شباط/ فبراير ١٩٩٠.
حداد، غريغوار. «المسيحية والعلمانية.» مواقف: العدد ٣٩، ١٩٨٠.
ـــــ. «هل البحث الديني الجذري كفر وشك أم هو في منطق الانجيل.» آفاق: العدد ١، ١٩٧٤.
حسين، طه. «إلى صديقي أحمد أمين.» الرسالة: ٨ حزيران/ يونيو ١٩٣٦.
حنفي، حسن. «العلمانية والاسلام.» اليوم السابع: ٣ نيسان/ ابريل ١٩٨٩.
الحياة: ١٦ ـ ١٧/١٢/١٩٨٩، و ١٦/٥/١٩٩٠.
خالد، أحمد. «أضواء على الخلفية التاريخية لمجلة الأحوال الشخصية الصادرة سنة ١٩٥٦.» فكر: السنة ١٩، العدد ٦، ١٩٧٤.
خليل، خليل أحمد. «مضمون الاسطورة في الفكر العربي.» دراسات عربية: السنة ٨، العدد ٧، ١٩٧٢.
خميري، طاهر. «الدين وعلم النفس الحديث.» العصور: العدد ٢١، أيار/ مايو ١٩٢٩، والعدد ٢٢، حزيران/ يونيو ١٩٢٩.
خوري، الياس. «روح الشرق وثورة الشرق.» مواقف: العدد ٣٤، ١٩٧٩.
خوري، رئيف. «القومية.» الطليعة: السنة ٢، العدد ٩، ١٩٣٦.
الخولي، لطفي. «ملاحظات حول الصراع الفكري في مجتمعنا.» الطليعة: السنة ٢، العدد ١٢، ١٩٦٦.
الدشراوي، فرحات. «ألا أنقذوا الإسلام.» فكر: السنة ٩، العدد ١، ١٩٦٣.
«دفاعاً عن الحرية: ليلى بعلبكي.» حوار: العددان ١١ ـ ١٢، ١٩٦٤.
ربيز، جانين. «حول أهمية التحرر الجنسي في عملية تحرر المرأة.» مواقف: العدد ٢٨، ١٩٧٤.
«الرجعية الفكرية وكيف تنظم الدعوة لاحيائها في مصر.» العصور: السنة ٦، العدد ٣٢، ١٩٣٠.
رضا، محمد رشيد. «باب الانتقاد على المنار.» المنار: السنة ٢٨، العدد ٦، ٢٧ آب/ أغسطس ١٩٢٧.
ـــــ. «منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق.» المنار: السنة ١٠، العدد ٣، ١٢ أيار/ مايو ١٩٠٧.
الرغبة الاباحية: العدد ١، كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣.
الزهاوي، جميل صدقي. «المرأة والدفاع عنها.» المؤيد: السنة ٢١، العدد ٦١٣٨، ٧ آب/ أغسطس ١٩١٠.
سعيد، خالدة. «الحداثة أو عقدة جلجامش.» مواقف: العددان ٥١ ـ ٥٢، صيف ـ خريف ١٩٨٤.
السمان، غادة. «الثورة الجنسية والثورة الشاملة.» مواقف: السنة ٢، العدد ١٢، ١٩٧٠.

السنهوري، عبد الرزاق أحمد. «ضرورة تنقيح القانون المدني المصري وعلى أي أساس يكون هذا التنقيح؟» **مجلة القانون والاقتصاد**: السنة ٦، العدد ١، ١٩٣٦.
ـــــ . «النهضات القومية العامة في أوروبا وفي الشرق.» **الرسالة**: السنة ٤، العدد ١٤٨، ١٩٣٦.
السياسة: ٢١ و١٩٢٣/٣/٢٢.
شرارة، وضاح. «الملك/ العامة، الطبيعة، الموت.» **دراسات عربية**: السنة ١٦، العدد ١٢، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٠.
شرفان، زاهي. «قضية «نقد الفكر الديني» أو المقامة اللبنانية.» **دراسات عربية**: السنة ٦، العدد ٤، شباط/ فبراير ١٩٧٠.
شكري، غالي. «استراتيجية الاستعمار الجديد في معركة الثقافة العربية.» **الطليعة**: السنة ٣، العدد ٧، تموز/ يوليو ١٩٦٧.
ـــــ . «المسيحيون والعروبة: من يدفع الثمن؟» **الناقد**: السنة ٢، العدد ١٥، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩.
شلش، علي. «جمال الدين الأفغاني في رده على أرنست رينان.» **الأزمنة**: السنة ١، العدد ٦، ١٩٨٧.
شلّي، منصف. «التفكير العربي والتفكير الغربي.» **مواقف**: العددان ١٣ ـ ١٤، ١٩٧١.
الشهبندر، عبد الرحمن. «هل يتاح للشرق أن يستعيد مجده؟» **الهلال**: السنة ٤٢، العدد ١، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٣.
شيخو، لويس (الأب). «تناقض الدين والعلم.» **المشرق**: العدد ٣، ١٩٠٠.
صالح، أحمد عباس. «ذكريات عن العقاد.» **الثورة** (بغداد): ١٩٨٩/١١/١٨.
صفوري، حسين. «مطالعة لكتاب: محمد، نظرة عصرية جديدة.» **مواقف**: العدد ٢٨، ١٩٧٤.
ضاهر، عادل. «نقد «الصحوة الإسلامية».» **مواقف**: العدد ٥٨، ١٩٨٩.
الطرابلسي، أسعد باسيلي. «الدين والعلم ورأي الفيلسوف سبنسر فيها.» **الجامعة**: السنة ٣، العدد ٨، ١٩٠٢.
الطليعة: السنة ٣، العدد ١٠، ١٩٣٧.
العتري، محمد. «الثورة التركية والثورة اليابانية.» **فكر**: السنة ١، العدد ٥، ١٩٥٦.
عزمي، محمود. «الرابطة الشرقية أم الإسلامية أم العربية؟» **الهلال**: السنة ٤٢، العدد ١، ١٩٣٣.
العصور: السنة ٣، العدد ١٣، أيلول/ سبتمبر ١٩٢٨، والسنة ٥، العدد ٢٤، آب/ أغسطس ١٩٢٩.
العظمة، عزيز. «بعيداً عن سطوة القول الديني.» **الناقد**: السنة ٢، العدد ١٦، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٩.
ـــــ . «في الأصالة وأخواتها.» **دراسات عربية**: السنة ٢٦، العدد ١٢، ١٩٩٠.

العلّام، عز الدين. «مفهوم الحاشية في الأدب السياسي السلطاني.» **أبحاث** (الرباط): السنة ٤، العدد ١٣، ١٩٨٦.
العلوي، هادي. «أشياء من فصول المسرح الديني في الوطن العربي.» **مواقف**: العدد ٢١، ١٩٧٢.
العمشيتي، الخوري يوسف. «الايمان والعلم اخوان لا يختلفان.» **المشرق**: العدد ٢١، ١٩٢٣.
العناني، رشيد. «الدين في روايات نجيب محفوظ.» **الناقد**: السنة ٢، العدد ١٩، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠.
ـــــ. «نجيب محفوظ يشخص الداء.» **الأهرام**: ٢/٤/١٩٩٠.
غديرة، عامر. «لماذا أنا مسلم وكيف أنا مسلم؟» **فكر**: السنة ٥، العدد ٩، ١٩٦٠.
غليون، برهان. «المسائل الراهنة للثورة العربية.» **دراسات عربية**: السنة ٣، العدد ٢، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٧.
فرج، نبيل. «لويس عوض امام محاكم التفتيش.» **الناقد**: السنة ١، العدد ٩، آذار/ مارس ١٩٨٩.
فيليبونس. «تأملات في الأدب والحياة.» **العصور**: السنة ٢، العدد ١٠، حزيران/ يونيو ١٩٢٨.
القبس: ١٢/٢/١٩٨٩، و ٩/٧/١٩٨٩.
القدس العربي: ١٧/١/١٩٩٠، و ١٤ ـ ١٥/٥/١٩٩٠.
القمني، سيد محمود. «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة: الواقع الاجتماعي لعرب الجاهلية.» **الكرمل**: العدد ٣١، ١٩٨٩.
ـــــ. «القمر الأب أو الضلع الأكبر في الثالوث.» **الكرمل**: العدد ٢٦، ١٩٨٧.
ـــــ. «مدخل إلى فهم دور الميثولوجيا التوارثية.» **الكرمل**: العدد ٣٠، ١٩٨٨.
متّى، يوسف. «الميول الرجعية عند بعض أدباء العرب المعاصرين.» **الطليعة**: السنة ٢، العدد ٨، ١٩٣٦.
محمود، حسين. «المسلمون.» **العصور**: العدد ٢٠، نيسان/ ابريل ١٩٢٩.
محمود، محمد أحمد. «حول بعض إشكاليات النص القرآني.» **مواقف**: السنة ٥٩، العدد ٦٠، ١٩٨٩.
مزالي، فتحية. «شخصية المرأة التونسية.» **فكر**: السنة ١، العدد ١، ١٩٥٥.
المسلمون: ١٩ ـ ٢٥/١/١٩٩٠.
مظهر، اسماعيل. «بلاد العرب للعرب.» **المقتطف**: السنة ١٠٦، العدد ٤، ١٩٤٥.
ـــــ. «بين الدين والعلم.» **العصور**: العدد ٢٨، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٩.
ـــــ. «حول الالحاد والإيمان.» **العصور**: العدد ٢٢، حزيران/ يونيو ١٩٢٩.
ـــــ. «علاقة الانسان بالله ليست مباشرة بل بالواسطة.» **العصور**: السنة ٢، العدد ٩، أيار/ مايو ١٩٢٨.

ـــــ . «مطالعات في سفر التكوين.» العصور: السنة ٥، العدد ٢٣، ١٩٢٩.
ـــــ . «مطالعات في سفر الخروج.» العصور: السنة ٥، العدد ٢٤، ١٩٢٩.
المقتطف: السنة ٥٧، العدد ٥، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٢٠؛ السنة ٦٧، العدد ٣، آب/ أغسطس ١٩٢٥، والسنة ٦٩، العدد ٢، آب/ أغسطس ١٩٢٦.
المنار: السنة ٨، العدد ٢٤، ١٠ شباط/ فبراير ١٩٠٦؛ السنة ٢٦، العدد ١، ٢٣ شباط/ فبراير ١٩٢٥؛ السنة ٢٧، العدد ٢، ١٣ أيار/ مايو ١٩٢٦، والعدد ٩، ٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٦، والسنة ٣٠، العدد ١، ٧ حزيران/ يونيو ١٩٢٩.
موسى، سلامة. «أوكار الرجعية في مصر.» المجلة الجديدة: السنة ١، العدد ٤، ١٩٣٠.
ـــــ . «جميل صدقي الزهاوي.» المجلة الجديدة: نيسان/ ابريل ١٩٣٦، والطليعة: السنة ١، العدد ٨، ١٩٦٥.
نصار، ناصيف. «عودة إلى القرون الوسطى: ملاحظات حول آراء كمال يوسف الحاج في الطائفية.» مواقف: السنة ١، العدد ١، ١٩٦٨.
نويهض، وليد. «عقم الاقلبات.» السفير: ١٩٨١/٢/٨.
الهلال: ١٩٢٦.
هويدي، فهمي. «بيان من أجل الوحدة.» الاهرام: ١٩٨٩/٥/٩.
الوزان، عبد الله. ««ميشيل عفلق»: وداعاً.» زوايا: العددان ٢ ـ ٣، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠.

ندوات، مؤتمرات

الاسلام والحداثة: ندوة مواقف. لندن: مكتبة الساقي، ١٩٩٠.
التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢. بيروت: المركز، ١٩٨٧.
الجامعة الأميركية في بيروت. هيئة الدراسات العربية. الفكر العربي في مائة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدة في تشرين الثاني ١٩٦٦ في الجامعة الاميركية في بيروت. تحرير فؤاد صروف ونبيه أمين فارس. بيروت: الجامعة، ١٩٦٧.
الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)
الحوار القومي الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٩.
الدين في المجتمع العربي (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.
القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ١. بيروت: المركز، ١٩٨١؛ ط ٣، ١٩٨٨.
المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abdel-Moula, Mahmoud. *L'Université Zaytounienne et la société tunisienne*. Tunis: [s.n.], 1971.

Abun-Nasr, Jamil. *A History of the Maghreb*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, [n.d.].

Anderson, Benedict Richard O'Gorman. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.

Anderson, Norman. *Law Reform in Muslim World*. London: Athlone Press, 1976.

Anderson, Perry. *Lineages of the Absolutist State*. London: Verso, 1979.

Arkoun, Mohammed. *Ouvertures sur l'Islam*. Paris: Jacques Graucher, 1989.

Al-Azmeh, Aziz. *Arabic Thought and Islamic Societies*. London: Croom Helm, c1986. (Exeter Arabic and Islamic Series)

—— (ed.). *Islamic Law: Social and Historical Contexts*. London; New York: Routledge, 1988.

Badawi, Muhammad Zaki. *The Reformers of Egypt: A Critique of Al-Afghani, Abduh and Ridha*. London: Croom Helm, 1978.

Benedict, P. [et al.] (eds.). *Turkey: Geographic and Social Perspectives*. Leiden: Brill, 1974.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.

Berque, Jacques. *The Arabs: Their History and Future*. Translated by Jean Stewart; with a preface by Hamilton Gibb. London: Faber and Faber, 1964.

——. *Egypt: Imperialism and Revolution*. Translated from French by Jean Stewart.– London: Faber and Faber, 1972.

——. *Essai sur la méthode juridique maghrébine*. Rabat: M. Leforestier, 1944.

——. *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris: Presses universitaires de France, 1955. (Bibliothèque de sociologie contemporaine, série B: Travaux du centre d'études sociologiques)

—— (ed.). *L'Ambivalence dans la culture arabe*. Paris: [s.n.], 1967.

Bloch, Marc Léopold Benjamin. *Les Rois thaumaturgues: Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Paris: Armand Colin, 1961.

Bouhdiba, Abdelwahab. *Sexuality in Islam*. Translated from French by Alan Sheridan. London; Boston: Routledge, 1985.

Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle. Genève: Droz, 1972. (Travaux de droit d'économie, de sociologie et des sciences politiques; v.92)

Brunschvig, Robert.... *Là Berbérie orientale sous les hafsides des origines à la fin du xv siècle*. Paris: Adrien - Maisonneuve, 1940-1947. 2 vols.

Bulliett, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

——. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972. (Harvard Middle Eastern Studies; 16)

Burke III, Edmund and Ira M. Lapidus (eds.). *Islam, Politics and Social Movements*. London: I.B. Tauris, 1988.
Burtt, A.E. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. London: Routledge, 1932.
Caro Baroja, Julio. *Estudios Magrebíes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos, 1957.
Carré, Olivier. *L'Islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France, ©1982.
——. *La Légitimation islamique des socialismes arabes: Analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires égyptiens, syriens, et iraqiens*. Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, ©1979.
Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press, 1975. (Gifford Lectures; 1973-74)
Charlton, Donald Geoffrey. *Secular Religions in France, 1815-1870*. London; New York: Oxford University Press, 1963. (University of Hull Publications)
Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World*. London: Oxford University Press; Delhi: Zed Books, 1986.
Cole, J.R.I. and Nikki R. Keddie (eds.). *Shi'ism and Social Protest*. New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 1986.
Comte, Auguste.*Système de politique positive*. Paris: Chez l'auteur, 1853.
Crombie, A.C. *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1986.
Dessouki, Ali E. Hillal (ed.). *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger, 1982.
Deutsch, Eliot (ed.). *Culture and Modernity*. Honolulu: Hawaii University Press, [under Press].
Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Paris: Gabriel Beauchesne, 1923.
Duby, Georges. *The Knight, the Lady, and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France*. Translated by Barbara Bray. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1985.
Dumont, Louis. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago, Ill.: Chicago University Press, 1977.
Edib, Halide. *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930.
Edwards, R. *La Syrie, 1840-1862*. Paris : [s.n.], 1862.
Egger, Vernon. *A Fabian in Egypt: Salama Musa and the Rise of the Professional Classes in Egypt, 1909-1939*. London: University Press of America, 1986.
The Encyclopaedia of Islam. Prepared by a number of leading orientalists.New ed. London; Luzac; Leiden: Brill, 1960. 4 vols.
Encyclopedia of Religion and Ethics. Edinburgh: T. and T. Clark, 1920.
Febvre, Lucien Paul Victor. *Martin Luther: A Destiny*. Translated by Roberts Tapley. London; Toronto: J.M. Dent and Sons, 1930.
——. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*.

Translated by Beatrice Gottlieb. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Foucher, Louis. *La Philosophie catholique en France au xixe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, 1800-1880*. Paris: Vrin, 1955.

Francastel, Pierre. *Peinture et société: Naissance et destruction d'un espace plastique de la renaissance au cubisme*. Lyon: Audin, 1951.

Frye, Richard Nelson (ed.). *Islam and the West*. Gravenhage: Mouton, 1957.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983. (New Perspectives on the Past)

—— and Jean - Claude Vatin (eds.). *Islam et politique au Maghreb*. Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1981.

Green, Arnold Harrison. *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*. Leiden: Brill, 1978.

Gurevich, Aron. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. Translated by Janos Bak and Paul Hollingsworth. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1988. (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture; 14)

Gusdorf, Georges. *Les Principes de la pensée au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1971. (Les Sciences humaines et la pensée occidentale; 4)

Hartmann, Angelika. *An-Nâsir li - Dīn Allāh, 1180-1225: Politik, Religion, Kultur in den Späten Abbâsidenzeit*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975. (Studien zur Sprache, Geschichte, und Kultur des Islamischen Orients, n.f. Bd; 8)

Havelock, Eric Alfred. *Preface to Plato*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

Hawi, Khalil S. *Khalil Gibran: His Background, Character and Works*. Foreword by Nabih Amin Faris. Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1972. (American University of Beirut. Publications of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series; no.41)

Hazard, Paul. *The European Mind, 1680-1715*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1964.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller; with analysis of the text and foreword by J.N. Findlay. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Herberg, William. *Protestant, Catholic, Jew*. New York: Doubleday, 1955.

Herrin, Judith. *The Formation of Christendom*. Oxford: Basil Blackwell; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.

Hill, Christopher. *The Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Ibn Khaldūn. *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*. Texte arabe publié d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale par M. Quatremère. Paris: Institut impérial de France, 1858.

Johansen, Baber. *The Islamic Law of Land Tax and Rent*. London: Croom Helm, 1988.

Al-Jayyūsī, Salma al-Khadrā. *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. Leiden: Brill, 1977. (Studies in Arabic Literature; v.6)

Joshi, V.C. (ed.). *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India.* Delhi: Vikas Pub. House, c1975.

Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone.* Translated by T.M. Green. Chicago, Ill.: [n.pb.], 1934.

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.

Kearny, Richard. *Transitions: Narratives in Modern Irish Culture.* Dublin: Woolfhound Press, 1988.

Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamāl al-Dīn «al-Afghānī»: A Political Bibliography.* Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1972.

—— (ed.). *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500.* Berkeley, Calif.: Los Angeles: University of California Press, 1972.

Kee, Alistair. *Constantine Versus Christ: The Triumph of Ideology.* London: SCM Press, 1982.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashīd Riḍā.* Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1966.

Khoury, Philip S. *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1987. (Princeton Studies on the Near East)

Koyré, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe.* Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, [1957].

——. *Newtonian Studies.* London: Chapman and Hall, 1965.

Kramer, Martin S. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congress.* New York: Columbia University Press, 1986.

Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines morales et politiques de Taki-d-Dîn Ahmad B. Taimiya.* Le Caire: Institut français d'archeologie orientale, 1939.

——. *Pluralismes dans l'Islam.* Paris: Geuthner, 1983.

Laroui, Abdallah. *The History of the Maghreb: An Interpretative Essay.* Translated from French by Ralph Manheim. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977. (Princeton Studies on the Near East)

——. *Islam et modernité.* Paris: La Découverte, 1986.

——. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912.* Paris: Maspéro, 1977.

Le Goff, Jacques. *Time, Work and Culture in the Middle Ages.* Translated by Arthur Goldhammer. London; Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1982.

Lombard, Maurice. *The Golden Age of Islam.* Translated by Joan Spencer. Amesterdam: North Holland Publishing Company; New York: American Elsevier, 1975. (North Holland Medieval Translations; vol.2)

MacCormack, Carol and Marilyn Strathern (eds.). *Nature, Culture and Gender.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1980.

MacPherson, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism.* Oxford: Clarendon Press, 1964.

Mandrou, Robert. *From Humanism to Science, 1480-1700.* Translated by Brian

Pearce. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1978.

Mann, Michael. *The Sources of Social Power.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1986. vol.1: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760.*

Mansell, Gregory J. *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974.

Mansell, Philip. *Sultans in Splendour.* London: André Deutsch, 1988.

Mardin, Serif. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962. (Princeton Oriental Studies; v.21)

——. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi.* Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989.

—— (ed.). *Cultural Transitions in the Middle East.* Albany, N.Y.: State University of New York, [under Press].

Martin, David. *A General Theory of Secularization.* Oxford: Basil Blackwell, 1978.

Martines, Lauro. *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy.* Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1983.

Marx, Karl and Friedrich Engels. *Collected Works.* London: Lawrence and Wishart, 1975.

Merad, Ali. *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale.* Paris; La Haye: Mouton, 1967.

Mitchell, Timothy. *Colonizing Egypt.* Cambridge, Mass.; New York: Cambridge University Press, 1988. (Cambridge Middle East Library)

Moore, James R. *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979.

Morony, Michael. *Iraq After the Muslem Conquest.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

El-Nahal, Galal. *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century.* Minneapolis; Chicago, Ill. : Bibliotheca Islamica, 1979.

Nairn, Tom. *The Break-Up of Britain.* London: New Left Books, 1977.

New Catholic Encyclopedia. New York: McGraw Hill, 1967.

Obdeijn, Herman. *L'Enseignement de l'histoire dans la tunisie moderne, 1881-1970.* Tunis: [s.n.], 1975.

Odouev, Stepan. *Par les sentiers de Zarathoustra.* Translated by Catherine Emery. Moscow: Editions du progrès, 1980.

Pagden, Anthony (ed.). *The Language of Political Theory in Early Modern Europe.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1987.

Palmer, Robert L. *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century: France.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1939.

Parla, Taha. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924.* Leiden: Brill, 1985.

Petry, C.F. *The Civilian Elite in Cairo in the Later Middle Ages.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.

Polanyi, Karl. *The Great Transformation, Political and Economic Origins of Our Time.* Boston: Beacon Press, 1957.

Polk, William R. and Richard L. Chambers (eds.). *The Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1968.

Popkin, Richard. *A History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1979.

Powers, David S. *Studies in the Qur'ân and Hadîth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1986.

Quartaert, Donald. *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1908: Reactions to European Economic Penetration*. New York; London: New York University Press, 1983.

Rabbath, Edmond. *Unité syrienne et devenir arabe*. Paris: Marcel Rivière, 1937.

Rabie, Hassanein. *The Financial System of Egypt, A.H. 564-741, A.D. 1169-1341*. London; New York: Oxford University Press, 1972. (London Oriental Series; v.25)

Rapaczynski, Andrzej. *Nature and Politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*. London; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987.

Raymond, André. *Artisans et commerçants au Caire au xviiie siècle*. Damas: Institut français d'études arabes, 1973-1974. 2 vols.

Redoni, Pietro. *Galileo Heretic*. Translated by Raymond Rosenthal. London: Allen Lane the Penguin Press, 1988.

Reissner, Johannes. *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*. Freiburg: Klaus Schwartz Verlag, 1988. (Islamkundliche Untersuchungen; Bd.55)

Renfrew, Colin. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1987.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago, Ill.: Chicago University Press, 1976.

Al-Sanhuri, Abd al-Razzak. *Le Califat: Son évolution vers une société des nations orientales*. Paris: Geuthner, 1926. (Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales; tome 4)

Schama. *Embarrassment of Riches*.

Shaarawi, Huda. *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1928*. Translated by Margot Badran. London: Virago Press, 1986.

Shaw, Stanford J. *Between Old and New: The Ottoman Empire under Selim III, 1789-1807*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

6ème Congrès international des orientalistes. Leiden, [s.n.], 1885. 2e parties.

Soltau, Roger Henry. *French Political Thought in the 19th Century*. New York: Russell and Russell, 1959.

Sparrow, W.T.S. *Religious Thought in France in the Nineteenth Century*. London: George Allen and Unwin, 1935.

Spencer, Philip. *The Politics of Belief in the 19th Century: France*. London: Faber and Faber, 1954.

Todorov, Tzvetan. *Symbolisme et interpretation*. Paris: Seuil, 1978.

Toews, John Edward. *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1980.

Trroll, Christian and Sayyid Ahmad Khan. *A Reinterpretation of Muslim Theology*. Delhi: Vikas Pub. House, 1978.

Tuck, Richard. *Natural Right Theories: Their Origin and Development*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979.

Turki, Abdelmajid. *Polémiques entre Ibn Hazm et Bâjî sur les principes de la loi musulmane: Essai sur le littéralisme Zahirite et la finalité Malékite*. Alger: Etudes et documents, [n.d.].

Udovitch, Abraham L. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.

Walter, Nicolas, *Blasphemy Ancient and Modern*. London: Rationalist Press Association, 1990.

Weber, Max. *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*. Translated by C. Roth and C. Wittich. Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1968.

Wolf, Eric Robert. *Europe and the People without History*. Cartographic Illustrations by Noël L. Diaz. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1982.

Yates, Frances. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London.: Routledge, 1964.

Zeldin, Theodore. *France, 1848-1945: Politics and Anger*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Zenié-Ziegler, Wedad. *In Search of Shadows: Conservations with Egyptian Women*. London: Zed Books, 1988.

Zubaida, Samí and G. Stauth (eds.). *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East*. Frankfurt: Campus Verlag; Boulder, Colo.: Westview Press, 1987.

Zwettler, Michael. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: It's Character and Implications*. Colombus: Ohio State University Press, 1978.

Periodicals

Abu-Manneh, Butros. «Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abdulhuda Al-Sayyadi.» *Middle Eastern Studies:* vol.15, no.2, 1979.

Al-Azmeh, Aziz. «Islamism and Arab Nationalism.» *Review of Middle East Studies:* no.4, 1988.

——. «Orthodox and Hanbalite Fideism.» *Arabica:* no.35, 1988.

——. «Utopia and the State in Islamic Political Thought.» *History of Political Thought:* no.11, 1990.

Batatu, Hanna. «Syria's Muslim Brethern.» *MERIP Reports:* vol.12, no.9, 1982.

Bourdieu, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux.» *Revue française de sociologie:* no.12, 1971.

——. «Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber.» *Archives eurpéennes de sociologie:* vol.12, no.1, 1971.

Brinner, William. «The Banû Sasrâ: A Study in the Transmission of Scholarly Tradition.» *Studia Islamica:* no.7, 1960.

Cahen, Claude. «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge.» *Arabica:* no.6, 1959.

——. «Notes sur les débuts de la futawwa d'Al Nâsir.» *Oriens:* no.6, 1953.

Camilleri, C. «Les Jeunes tunisiens cultivés face au problème de la mixité.» *Confluent:* no.20, 1961.

Charfi, Abdelmajid. «La Sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes.» *Islamochristiana:* no.8, 1982.

Chehata, Chafik. «Logique juridique et droit musulman.» *Studia Islamica:* no.23, 1965.

——. «La Religion et les fondements du droit en Islam.» *Archives de philosophie de droit:* no.18, 1973.

——. «Les Survivances musulmanes dans la codification du droit civil égyptien.» *Revue internationale du droit comparé:* vol.17, no.4, 1965.

Commins, David. «Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914.» *International Journal of Middle East Studies:* no.18, 1986.

Douwes, Dick and Norman N. Lewis. «The Trial of the Syrian Ismā'īlīs in the First Decade of the 20th Century.» *International Journal of Middle East Studies:* no.21, 1989.

Dumont, Paul. «La Franco-maçonnerie ottomane et les «idées françaises» à l'époque des tanzimat.» dans: «Les Arabes, les Turks et la révolution française.» *Revue du monde musulman et de la Méditerranée:* nos.52-53, 1989.

Emérit, Marcel. «La Crise syrienne et l'expansion économique française en 1860.» *Revue historique:* no.20, 1952.

Hallaq, Wael B. «Was the Gate of Ijtihad Closed?» *International Journal of Middle East Studies:* no.16, 1984.

Johansen, Baber. «Die Sündige, Gesunde Amme: Moral und Gesetzliche Bestimmung (hukm) im Islamischen Recht.» *Die Welt des Islams:* no.28, 1988.

Jomier, Jean. «La Place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte.» *Institut des Belles lettres arabes:* no.15, 1952.

Laoust, Henri. «Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides.» *Revue d'études islamiques:* no.28, 1960.

Lawson, F. «Social Bases for the Hamah Revolt.» *MERIP Reports:* vol.12, no.9, 1982.

Lecerf, J. «La Crise vestimentaire d'après-guerre en Syrie d'après la littérature populaire.» *Renseignements coloniaux: Supplément au bulletin du comité de l'afrique française:* 1938.

Mardin, Serif. «Religion in Modern Turkey.» *International Social Science Journal:* no.29, 1977.

Martin, Richard C. «Understanding the Koran in Text and Context.» *History of Religions:* no.21, 1985.

Mission scientifique du Maroc. «Les Musulmans français et la guerre.» *Revue du monde musulman:* vol.8, no.29, decembre 1914.

Rabbath, Edmond. «Quel Liban demain?» *L'Orient-le jour:* 3/4/1977 et 4/4/1977.

Renault, Henri. «Les Survivances des cultes de Cybèle, Venus et Bacchus (Aissaoua, Ouled Nail, Karabouz).» *Revue tunisienne:* 1917.

Salibi, Kamal. «The Banû Jamâ'a: A Dynasty of Shâfi'î Jurists in the Mamlûk Period.» *Studia Islamica:* no.9, 1958.

Sen, Kasturi. «Women, Employment and Development: Two Case Studies.» *Journal of Social Sciences* (Kuwait): no.1, 1982.

Seni, Nora. «Ville ottomane et représentation du corps féminin.» *Les Temps modernes:* nos.456-457, 1984.
Shatzmiller, Maya. «Les Premiers mérinides et la milieu religieux de Fès.» *Studia Islamica:* no.43, 1976.
Sourdel, Dominique, «La Politique religieuse du calife abbaside al Ma'mun,» *Revue d'études islamiques:* no.30,1962.
Sturm, Dieter. «Zur Funktion der Grossmufti in der Syrischen Arabischen Republik.» *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft:* no.4, 1982.
Thoumin, R. «Deux quartiers de Damas: Le Quartier chrétien de Bâb Musallâ et le quartier Kurde.» *Bulletin d'études orientales:* no.1, 1931.
Tresse, R. «L'Evolution du costume syrien depuis un siècle.» *Renseignements coloniaux: Supplément au bulletin du comité da l'afrique française:* 1938.
Urvoy, Dominique. «La Pensée d'Ibn Tûmart.» *Bulletin des études orientales:* no.27, 1974.
Wissa, Karim. «Freemasonry in Egypt, 1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters.» *British Society of Middle East Studies* (Bulletin): vol.16, no.2, 1989.
Yalman, Nur. «Some Observations on Secularism in Islam: Cultural Revolution in Turkey.» *Daedalus:* no.102, 1973.
Zghal, Abdelkader. «The Reactivation of Tradition in Post-Traditional Society.» *Daedalus:* no.102, 1973.

Dissertations

Mandavill, John E. «The Muslim Judiciary in Damascus in the Late Mamluk Period.» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1969).
Al-Omar, Abdullah O.A. «The Reception of Darwinism in the Arab World.» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1982).

فهرس

(ح)

(خ)

(د)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)


مكتبة
التنوير

الدكتور عزيز العظمة

- من مواليد دمشق.
- أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة اكزتر - بريطانيا.
- درّس وحاضر في جامعات ومؤسسات عربية وأجنبية عدّة.
- من مؤلفاته:
  - ابن خلدون وتاريخيته (بالانكليزية والعربية).
    بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١
  - ابن خلدون في الدراسات الحديثة (بالانكليزية).
  - الفكر العربي والمجتمعات الإسلامية (بالانكليزية).
  - الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في اصول صناعة التأريخ العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣
  - التراث بين السلطان والتاريخ.
    بيروت: دار الطليعة، منشورات عيون، ١٩٩٠
  - العرب والبرابرة.
    لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩١



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨